
3 1761 09701852 7

Spinozas erkjendelsestheori

i dens indre sammenhæng

og i dens forhold til Spinozas metafysik.

En række undersøgelser

som bidrag til at fastsætte spinozismens grundtanker

af

J. Mourly Vold.

»Se i Dig selv og i verden den samme sjæl! Forjag drømmen, der skiller delen fra det hele!«

Sánkara Áchárya.



Kristiania.
Jacob Dybwads forlag.
1888.

Spinozas skrifter citeres i nærværende afhandling efter v. Vloten og Lands udgave med undtagelse af »Den korte traktat«, der citeres efter Chr. Sigwarts tyske oversættelse (»B. de Spinoza's kurzer Tractat«).

Centraltrykkeriet.

Forord.

Siden Jacobi og Lessing i slutningen af forrige aarhundrede fremdrog den hidtil næsten af alle miskjendte Spinoza som den i særegen grad konsekvente filosof, har studiet af denne tænker ikke hvilet. Vi finder de betydeligste nyere filosofer staaende i et positivt afhængighedsforhold ligeoverfor den hollandske eneboer, der i sin tid udstødtes af synagogen og af næsten alle sine samtidige foragtedes som atheismens udprægede repræsentant. Paa den anden side er der blandt de filosofer, der ikke positivt støtter sig til Spinoza, flere, hvilke som Jacobi og Herbart finder det heldigt at udvikle sine egne theorier under polemik mod spinozismen.

For øieblikket synes det næsten, som om Schleiermachers bekjendte lovprisning af »den hellige Spinoza«, der staar »alene og unaaet«, »mesteren i sin kunst, men ophøiet over den profane hob«, har vundet almindelig anerkjendelse og det fra de forskjelligste sider, fra de empiriske saavelsom fra de spekulative retninger, — hvori rigtignok ligger, at filosofen nu har vundet almindelig »borgerret«, hvilket paa Schleiermachers tid endnu ikke var tilfældet. Thi dette er det eiendommelige ved spinozismen, at den i sig indeslutter spirer til udvikling i helt forskjellige retninger. Maaske er der ved siden af Kant ingen af de ældre filosofer, der i vor tid mere er gjenstand for studium end Spinoza. Hvert aar bringer til den forhaandenværende store litteratur over denne filosof en række nye skrifter over hans system eller over en del af dette, og i denne væddekamp deltager mange nationer, om end med et forskjelligt procenttal: Tyskland, Holland, England, Frankrig, Italien, Sverige og Danmark.

Trods det livlige studium af Spinoza mangler vor tid endnu vistnok meget i den fulde forstaaelse. Mythen om filosofens atheisme tør rigtignok nu nogenlunde være fortrængt; men med hensyn til opfattelsen af de guddommelige attributers natur, af Guds forhold til verden og lignende hovedpunkter i systemet staar trods den langvarige, livlige meningsudveksling meningerne endnu skarpt ligeoverfor hinanden. Den gjennem striden fremtraadte forskjel i grundsynet paa det hele system viser imidlertid tilbage til en forskjel ved bestemmelsen af Spinozas *erkjendelsestheori.* Medens især den ældre tid gjennemgaaende betragtede filosofen som rationalist, kjender vor tid forskere, der op-

fatter ham som empiriker; saaledes stiller den engelske filosof *Pollock* i et værk, der har vakt ikke liden opsigt (Spinoza his life and his philosophy), Spinoza i klasse med Herbert Spencer og andre positive filosofer, idet han mener, at kun den tids scholastiske udtryksmaade har bevæget den gamle filosof med de moderne tanker til at tale i de spekulative talemaader.

Uagtet Spinozas verdensbetragtning tilsidst viser hen til hans opfattelse af erkjendelsen, og uagtet hans erkjendelsestheori har særegen betydning for vor tid, hvori denne videnskab som filosofisk grundvidenskab lægger beslag paa opmærksomheden fremfor de andre filosofiske discipliner, findes der inden den udstrakte Spinoza-litteratur forholdsvis faa specialarbeider over filosofens erkjendelsestheori, og af disse faa er der neppe noget, der udmærker sig ved en indgaaende og nogenlunde udtømmende behandling af emnet. Denne mangel tør for en del finde sin forklaring i, at Spinozas ikke meget udførlige og tildels dunkle afhandling om erkjendelsen (De intellectus emendatione tractatus) er ladt ufuldendt fra forfatterens haand, og at iøvrigt hans opfattelse af de erkjendelsestheoretiske problemer kun fremtræder gjennem spredte udtalelser. Efter min mening turde dog samtlige udtalelser jævnførte med systemet i dets helhed være tilstrækkelige til at lægge for dagen filosofens erkjendelsestheori efter dens grundbestanddele. Her ligger den opgave, hvortil nærværende arbeide forsøger at yde et bidrag. Det tilsigter af Spinozas forskjellige skrifter — ogsaa af hans i den senere tid fundne, endnu ikke helt udnyttede første arbeide — at fastsætte hans opfattelse af erkjendelsens væsen og af de forskjellige erkjendelsestheoretiske hovedspørgsmaal i deres indre sammenhæng og i deres forhold til det spinoziske system eller specielt til dettes hoveddel: metafysiken. At den her leverede fremstilling af den spinoziske erkjendelsestheori medfører en opfatning af hele systemet, hvilken i væsentlige punkter afviger fra, hvad almindelig læres, vil formentlig fremgaa af selve afhandlingen, der ogsaa vil vise, i hvilket forhold jeg stiller mig til de ovennævnte specialarbeider over Spinozas erkjendelsestheori saavelsom til den rige litteratur over systemet ialmindelighed, specielt over metafysiken.

Jeg nytter denne anledning til at frembære min oprigtige tak til den letterstedtske forening, der ved sit bidrag har sat forlæggeren istand til at udgive arbeidet, derhos til vort universitetsbibliothek for den udmærkede imødekommenhed, hvormed det har befordret disse mine studier, ligesom ogsaa til de offentlige bibliotheker i Kjøbenhavn for den adgang, som jeg gjennem dem i høstsemestret 1885 erholdt til at udvide mit kjendskab til Spinoza-litteraturen.

December 1887.

J. Mourly Vold.

Indhold.

Indledning.

Kap. 1. Spinozas historiske stilling.

Spinozas erkjendelsestheori i dens indre sammenhæng og i dens forhold til Spinozas metafysik.

Kap. 7. Forskjellige abstrakte forestillinger
(hørende ind under den første erkjendelsesart).

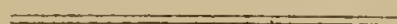
Kap. 8. De simple idéer. Geometri. Synthetiske domme a priori.

Kap. 12. Uendelighed og endelighed, væsen og eksistens.

Kap. 15. Erfaringen og de relative methoder. Induktion og analogi (Stuart Mill). Eksperiment, hypothese.

Kap. 16. Det videnskabelige system. Klassifikation eller deduktion? Definition. Spinoza nominalist eller realist? Aksiom, læresætning m. m. Syllogismens natur og betydning hos Spinoza (cfr. Stuart Mill).

Kap 17. Identitets- og modsigelsesprincipet. Afsluttende bemærkninger.



Forklaring af nogle brugte forkortelser.

a) Navne paa skrifter af Spinoza.

Cog. met. = Cogitata metaphysica.

De intell. emend. tract. (De int. em. tr.) = De intellectus emendatione tractatus, ogsaa betegnet som »Erkjendelsestraktaten«.

Ep. = Epistolæ (a). Ved disse tilføies i parenthes det tidligere brugte nummer.

Eth. = Ethica.

Princ. phil. Cart. = Principia philosophiæ Cartesianæ.

Tract. brev. (tr. br.) = Tractatus brevis.

Tract. polit. (tr. pol.) = Tractatus politicus.

Tract. theol.-polit. (tr. theol.-pol.) = Tractatus theologico-politicus.

b) Navne paa dele af et skrift.

append. (app.) = appendix, tillæg til et skrift eller til en bog af et skrift.

ax. = axioma.

cap. = caput, kapitel.

corol. (cor.) = corollarium, tillæg til en læresætning.

def. = definitio.

dem. = demonstratio, bevis for en sætning.

explic. (expl.) = explicatio, forklaring, især af en definition.

lem. = lemma, laanesætning, sætning laant fra en anden videnskab.

postul. (post.) = postulatum.

prop. (propos., pr.) = propositio, læresætning.

præf. = præfatio, fortale til et skrift eller til en bog af samme.

schol. (sch.) = scholium, forklaring, især af en læresætning eller af et tillæg til en saadan.

Altsaa:

eth. I prop. 16 cor. 1 = 1ste tillæg til 16de læresætning i ethikens 1ste bog — etc.

Indledning.

Kapitel I.

Spinozas historiske stilling.

1. Nutidens filosofi skiller sig fra oldtidens og middelalderens ved stærkere end disse at betone det subjektive udgangspunkt for erkjendelsen, ved mere gjennemført at opbygge systemerne paa det erkjendelsestheoretiske grundlag. Dette den nyere filosofis grundpræg fremtræder stærkt hos faderen for dens idealistiske linje: *Cartesius*. Helt forskjelligt fra det scholastiske »Jeg tror for at komme til erkjendelse« (credo ut intelligam) lyder Cartesius's banebrydende, revolutionært klingende, princip: »Man bør tvivle om alt« (de omnibus dubitandum est). Dette princip renser den filosofiske tænkning ikke alene for alle fra middelalderen overleverede, men for enhver positiv forudsætning. Kun ved denne radikale tvivl mente Cartesius at kunne finde en absolut sikker erkjendelse; ved hjælp af tvivlen søgte han det, der ikke kan betvivles, og fandt dette faste punkt i selve tvivlen; hvad aldrig lader sig betvivle, er selve det faktum, at jeg tvivler, d. e. at jeg bestaar som »en tænkende ting, der tvivler, indser, bekræfter, benægter, begjærer, afskyr, forestiller og iagttager« (Cartesii Meditationes cap. II). At jeg tvivler, d. e. forholder mig som et tænkende væsen, lader sig ikke betvivle, saasom tvivlen, tænkningen, vilde bekræftes ved den samme akt, der skulde ophæve den. Saaledes har Cartesius sit archimediske punkt i sin sætning: »Jeg eksisterer som et tænkende væsen« (cogito ergo sum).

2. Denne cartesiske tvivl er grundforskjellig fra *de gamle skeptikeres*. Medens tvivlen for disse er sit eget øiemed, er den for Cartesius et udgangspunkt for erkjendelse. De konsekvente blandt de gamle tvivlere udtalte, at deres paastand »Intet kan vides med vished« ei turde tages i dogmatisk betydning, som om dermed var udtalt noget vist, og at man derfor konsekvent maatte tilføie: »eiheller det, at man intet ved«; Cartesius's tvivl er derimod den selvbevidste tænkens opstillen af sig selv som erkjendelsesprincipet. De græske skeptikeres tvivl, der tvivler om sig selv, er — for at hente et udtryk fra Ibsens »Kongsemnerne« — »værre end døden, lig tusmørket«; thi den er tænkningens selvmord; den cartesiske er »en livskraftig tvivl«; den er jo kun et andet udtryk for tænkningens tro paa dens egen evne til at finde sandheden. Heri ligger spiren til den idealistiske karakter ved den cartesiske filosofi. Det cartesiske tvivlsprincip indeslutter nemlig to momenter, ikke alene det, at en erkjendelse er mulig, men ogsaa det, at erkjendelsen naaes gjennem tænkning, eller — nøiagtigere talt — at den er identisk med den fuldkomne tænkning.

3. Den erkjendelse, der ligger i det cartesiske »cogito ergo sum«, er nærmest en erkjendelse af realiteten af tænkningen som den enkeltes tænkning, en erkjendelse af, at tænkeakterne som subjektive fakta har sin virkelige eksistens hævet over al tvivl. Med denne erkjendelse forbinder Cartesius umiddelbart visheden om en tænkende, selvbevidst, substans: sjælen. Fra denne erkjendelse kommer han til en objektiv, d. e. til en erkjendelse af ting udenfor os, paa følgende maade: »Cogito ergo sum« forudsætter som sit sandhedskriterium, »at alt det er sandt, som jeg fatter meget klart og tydelig« (Meditationes cap. III in.). Dette princip bliver dernæst gjennem gudsbegrebet ophøiet til almindeligt sandhedskriterium. Guds eksistens bevises imidlertid ved en appel til de klare og tydelige forestillingers objektivitet — gjennem en slet cirkel[1]). I os finder vi nemlig efter Cartesius en klar og tydelig forestilling

[1]) *Bouillier* forsøger — som det forekommer mig, uden held — i sin Histoire de la philosophie Cartésienne (Paris et Lyon 1854) at vise, at denne Cartesius's cirkel kun er af formel natur.

om et absolut fuldkomment væsen; saasom der i aarsagen maa være mindst ligesaa megen realitet som i virkningen, maa denne forestilling i os være en virkning af det absolute væsen selv, der altsaa maa eksistere; gudsbegrebet er saaledes i skabningerne et tegn, der minder om skaberen. Af Guds eksistens — der ogsaa ontologisk forsøges godtgjort — følger nu efter Cartesius, at vore, det er de skabte væseners, klare og tydelige forestillinger maa indeholde objektiv sandhed; ellers vilde jo Gud ei være den sanddrue, hvilket prædikat dog ligger i hans begreb. Af denne grund maa vor forestilling om en legemverden, udenfor os og uathængig af tænkningen, være sand. Der er saaledes bleven statueret 3 substanser: den absolute = Gud, og de to skabte = tankeverdenen og legemverdenen; de skabte, der efter sit væsen er grundforskjellige fra den uskabte, har sin eksistens helt og holdent fra denne og tillægges kun i mindre egentlig betydning navn af substanser. Da den legemlige verden, »udstrækningen«, tænkes udelukkende styret efter mekaniske love, medens den aandelige verden, »tænkningen«, har selvbevidsthedens væsen, sættes der en dualisme mellem begge substanser, mellem legeme og sjæl, en dualisme, der tænkes reelt hævet ved en guddommelig bistand, hvilken — trods legemets og sjælens modsatte væsen og reelle uathængighed — fremkalder en art veksel- virkning mellem begge paa et bestemt punkt i hjernen, i den saakaldte glans pinealis. Iøvrigt maa den menneskelige aand paa grund af dens delvis substantielle karakter tillægges fri vilje, og fra et misbrug af denne vil Cartesius have vildfarelserne forklarede.

4. Den cartesiske filosofis store udbredelse i det 17de aarhundrede skyldes dels dens gudsbegreb, dens lære om aandens væsentlige uafhængighed af legemet og dens bevisførelse for kristne grundsandheder, dels dens mekaniske naturforklaring. Dens hovedbetydning ligger dog vistnok i dens cogito ergo sum, hvori er givet et princip for den paafølgende filosofiske udvikling[1]),

---

[1]) Saaledes opfattes cartesianismens betydning og udbredelse af *Fog* i hans interessante arbeide: Cartesius, den nyere Philosophies Fader, Kbhvn. 1856. Derimod finder jeg ikke at kunne underskrive denne forfatters opfattelse af den cartesiske filosofis forhold til spinozismen.

overhovedet i dens erkjendelsestheori og i den herpaa byggede metafysik. Dens mangel ligger i den modsigelse, der bestaar mellem dens hovedbegreber. Det indsees ikke (bortseet fra den før [§ 3] berørte cirkel i grundlæggelsen af gudsbegrebet), hvorledes en absolut substans, der er allestedsnærværende med absolut virken (opholdelse er efter Cartesius det samme som en fortsat skabelse), kan lade nogen plads aaben for endelige substanser, hvorledes dermed kan bestaa den endelige aands fri vilje med den efter Cartesius's opfattelse derpaa beroende mulighed for vildfarelse, og hvorledes den absolute, helt aandelige, substans kan aabenbare sig gjennem den legemlige udstrækning, der sættes som aanden helt modsat, gjennem tryk og stød i rum og tid; det er en aabenbar inkonsekvens, at de modsatte, indbyrdes uafhængige, skabte substanser tillægges et indbyrdes berøringspunkt i glans pinealis. Den historiske udvikling af den cartesiske filosofi gik ud paa at lade dennes hovedbegreb, den absolute substans, komme til sin ret som absolut ved, at de endelige substanser frakjendtes substantialitet, og paa konsekvent at gjennemføre de sidstnævntes indbyrdes uafhængighed. Lidt efter lidt — gjennem *Rohault*, *Régis*, *de la Forge*, *Cordemoy* og *Clauberg* som mellemled — modnedes *det occasionalistiske system*, tydeligst udpræget af *Arnold Geulinx*. Her er enhver af de endelige substanser reduceret til at være en leilighedsaarsag for den absolutes virksomhed inden den anden endelige; sjæl og legeme er indbyrdes ganske uafhængige paa samme tid, som der bestaar en fuldkommen parallelisme mellem begges livsyttringer. Herved er vekselvirkningen mellem sjæl og legeme opfattet som et under, hvad den i realiteten ogsaa er hos Cartesius, om end denne filosof ikke som Geulinx betegner den som et under. Med speciel anvendelse paa erkjendelsen udføres den occasionalistiske theori af *Nicolas Malebranche*; al vor erkjendelse, saavel af legemverdenen som af vor egen sjæl, bestaar efter ham i, at vi bliver meddelagtige i den guddommelige skuen af universet. Geulinx og Malebranche staar paa spranget til at forvandle de endelige substanser til blotte dele, aabenbaringsformer eller modi, af den ene uendelige; de bruger ofte udtryk, der helt ligner

Spinozas, men frygter for den monistiske konsekvens og fastholder ved siden af den metafysiske opfattelse de theologiske udtryk, idet modi betegnes som skabte af Gud. For begge er naturen intet andet end en mekanisme, hvorved det ei lykkes dem at gjennemføre den opstillede parallelisme mellem tænkning og udstrækning[1]). Først *Spinoza* var det forbeholdt med konsekvens erkjendelsestheoretisk at begrunde og metafysisk at gjennemføre tanken om den ene absolute substans, hvorved de to skabte substanser fattes som forskjellige sider af den ene, som dennes »attributer«, og alle enkelte sjæle og legemer bestemmes som de guddommelige attributers nødvendige modifikationer, som modi, der er berøvede den fri selvbestemmelse. Først Spinoza lykkedes det at gjennemføre tanken om attributernes indre overensstemmelse i deres faktiske uafhængighed af hinanden, idet den for aanden eiendommelige logiske virken tænkes som den principielle baade inden udstrækningens og inden tænkningens verden, medens den mekaniske virken nedsættes til en underordnet, til en leiligheds-virken, men som saadan henlægges saavel til tænkningens som til udstrækningens attribut.

Disse korte bemærkninger tør være tilstrækkelige til en foreløbig orientering over Spinozas indre sammenhæng med Cartesius og dennes disciple. Den efterfølgende afhandling vil give leilighed til for de enkelte spørgsmaals vedkommende nøiere at paapege Spinozas forhold til Cartesius, ligesom ogsaa denne korte indledningsbemærkning angaaende karakteren af Spinozas filosofi, især den fra den almindelige opfattelse helt afvigende fremstilling af hans legemslære, maa søge sin begrundelse i selve afhandlingen.

5. Spinozas *indre* sammenhæng med *Cartesius* er almindelig anerkjendt blandt forskerne — om den end opfattes noget forskjellig, en følge af den forskjelligartede opfattelse af spinozismen. Det er ogsaa almindelig indrømmet, at Spinoza

---

[1]) Om forholdet mellem occasionalisterne og Spinoza sammenligne man foruden lærebøgerne i filosofiens historie, som Erdmanns, Kuno Fischers o. a.s, det lærerige specialarbeide af *J. C. Glaser*: Vergleichung des Malebranche und Spinoza. Berlin 1846.

staar i et *historisk* afhængighedsforhold til Cartesius. Hvorvidt han derimod ogsaa er paavirket af *andre* filosofer end den franske fornyer af filosofien, er et i vor tid meget omstridt spørgsmaal, som det derfor her vil være nødvendigt at gaa noget nærmere ind paa. At Spinozas filosofiske udvikling udelukkende er formidlet ved Cartesius, er en opfattelse, der synes at støttes ved nogle af de tidligste biografier over filosofen; saaledes heder det i fortalen til Spinozas efterladte værker, hvilken antages forfattet af hans discipel *Jarrig Jellis*, at da Spinoza ikke fandt sig tilfredsstillet ved sine daværende lærere og autoriteter inden filosofien og derfor besluttede sig til at forsøge sin egen kraft, »fandt han i den ophøiede Réné Descartes's værker den mægtigste hjælp«, og den lutherske præst *Colerus*, den paalideligste blandt biograferne, udtaler sig i sin levnetsbeskrivelse af 1705 saaledes: »— — han lod Guds-lærdommen fare for helt at hengive sig til fysiken eller naturlæren. Han overveiede længe med sig selv med hensyn til valg af en læremester, hvis skrifter kunde tjene ham til veiviser i hans forehavende; men da endelig Renatus des Cartes's værker kom ham ihænde, læste han dem med en overordentlig begjærlighed og har i den følgende tid ofte bekjendt, at hvad han besad af erkjendelse i verdensvisdommen, havde han øst heraf. Han glædede sig især over den regel hos Cartesius, som samme lagde til grund, og som bestod i, at man aldrig skulde antage noget som sandt, der ikke først var blevet bevist ved gode og paalidelige grunde.« (Citeret efter den tyske udgave af 1733, s. 13—16). Ved disse ord synes det ogsaa givet, at *Spinoza selv* alene betragtede Cartesius som sin filosofiske lærer, hvormed ogsaa synes at stemme det faktum, at denne filosof er den eneste, hvortil han oftere tager agtelsesfuldt hensyn i hovedspørgsmaal. Theorien om Spinozas udelukkende afhængighed af Cartesius har da ogsaa været den almindelige lige indtil vor tid, og den fastholdes endnu af flere franske filosofer, saaledes af *Bouillier* (L'histoire de la philosophie Cartésienne, Paris et Lyon 1854), *Nourrisson* (Spinoza et le naturalisme contemporain, Paris 1866), og *Saisset* (i indledningen til hans franske oversættelse af Spinoza, Paris 1861, samt i Précurseurs

et Disciples de Descartes, 1862); blandt de tyske filosofer hyldes den endnu af *Kuno Fischer* (ogsaa i 1880-udgaven af hans Geschichte der neuern Philosophie, Bd. I, Th. 2), af *Hann* (Die Ethik Spinoza's und die Philosophie Descartes, Innsbruck 1876) o. a.; ogsaa den danske filosof *Fog* i hans nys citerede arbeide om Cartesius af 1856 har denne opfattelse — imellem de hernævnte forfattere bestaar iøvrigt den store forskjel, at de tyske betragter spinozismen som et fremskridt ud over cartesianismen, medens de franske og den danske er mest tilbøielige til i hin at se en udartning af denne. »Lad os tilgive Descartes, at han har frembragt Spinoza!« har en fransk forfatter sagt. Paa den anden side er der især i vor tid mange filosofer, der hævder, at det spinoziske system vistnok er stærkt paavirket af Cartesius, men at specielt dets monistiske og delvis mystiske karakter ikke lader sig aflede af denne paavirkning, at megetmere Spinoza allerede, før han stiftede bekjendtskab med Cartesius's skrifter, har været paavirket af en eller anden monistisk-mystisk filosofi, og at han derfor aldrig, som Fischer og andre mener, har været cartesianer. Saaledes søgte allerede omkring 1700 *Johann Georg Wachter* i sine nu lidet læste skrifter Der Spinozismus im Jüdenthumb og Elucidarius Cabbalisticus at udlede Spinozas filosofi af den jødiske hemmelige lære, der er nedlagt i *Kabbala*, og *Leibnitz* gav ham tildels ret heri (cfr. foruden Leibnitz's Theodicée § 372 ogsaa skriftet Réfutation inédite de Spinoza par Leibnitz précédée d'un mémoire par *A. Foucher de Careil*, Paris 1854); ogsaa *Salomon Maimon* (cfr. hans Lebensgeschichte, hrsg. v. Moritz, Berlin 1792) fremhævede ligheder mellem spinozismen og Kabbala, hvilken sidste han endog betegnede som »udvidet spinozisme« (nævnte værk s. 141); i vor tid gjør *Misses* (Spinoza und die Kabbala, Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. 8) opmærksom paa overensstemmelsen mellem flere spinoziske sætninger og lærdomme i Kabbala, og af en saadan grund vil *H. C. W. Sigwart* (Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tübingen 1839) og *Chr. Sigwart* (se nedenfor) indrømme denne skriftsamling en, men en underordnet, betydning for vor filosof. I et nøie forhold til *middelalderens*

jødiske filosofer, især til *Maimonides*, *Gersonides* og *Chasdai Creskas*, stilles Spinoza af H. og C. Sigwart o.a., men hovedsagelig af *M. Joël* (Zur Genesis der Lehre Spinoza's mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats, Breslau 1871, og flere arbeider). Allerede *Jacobi* (i de for spinozastudiet saa vigtige afhandlinger Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn, Werke IV, 1—2, til hvis 2den afdeling endog er føiet et udtog af Brunos hovedskrift) fremhævede den stærke lighed mellem Spinoza og *Giordano Bruno*; i vor tid henviser *Chr. Sigwart* (Spinoza's neuentdeckter Tractat, Gotha 1866; B. de Spinoza's kurzer Tractat von Gott... Tübingen 1870), *Avenarius* (Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhältnisz der zweiten zur dritten Phase, Leipzig 1868), *Schaarschmidt* (B. de Spinoza's kurzgefasste Abhandlung von Gott... Berlin 1869) og *Böhmer* (paa flere steder, t. eks. i Fichtes Zeitschrift Bd. 57: Spinozana) til Bruno som til en hovedkilde for Spinozas monisme. Den sidste fremtrædende engelske Spinoza-forfatter, *Pollock*, udtaler sig i sit værk Spinoza, his life and philosophy, London 1880, om Spinozas kilder paa følgende maade: »Det videnskabelige element kan skyldes Descartes; — det pantheistiske eller mystiske element peger hen til middelalderens jødiske filosofer; — det monistiske element er givet ved reaktion fra den cartesiske filosofis dualisme« (nævnte værk s. 86 f.), hvorhos han peger paa forholdet til Kabbala, Bruno og gjennem denne til *Avicebron*; efter Pollock har Spinoza aldrig været cartesianer. Andre henvisninger til tidligere filosofer vil vi senere faa anledning til at berøre.

6. Spørgsmaalet, om Spinoza har havt andre kilder for sin filosoferen end Cartesius, vil bero paa, hvorvidt der i den spinoziske filosofi lader sig opvise elementer af nogen betydning, hvilke ikke lader sig deducere af cartesianismen, men vel af andre filosofiske retninger, om hvilke det kan eftervises, at Spinoza forud for sin forfattervirksomhed har været bekjendt med dem. Som saadanne elementer, der ligger paa en ikke-cartesisk linje, tror vi blandt de af forfatterne nævnte især at burde lægge vægt paa den spinoziske lære om den umiddelbare

og den middelbare produktion af Gud og det hermed sammenhængende træk af emanation, der har vakt saa megen forundring inden denne filosofi, endvidere paa den fremtrædende karakter af den sidste erkjendelsesart: den intuitive viden, paa den hermed sammenhængende grundanskuelse af universets enhed og fuldkommenhed med det mystiske drag, der gjennemtrænger den demonstrative fremstilling, for to begynderskrifters og et senere skrifts (tract. brev., cog. metaphysica, tract. theol.-politicus) vedkommende desuden paa den fremtrædende theologiske form. At Spinoza har studeret forgjængere, hos hvem disse elementer spillede en stor rolle, tør betragtes som godtgjort ved en række citater, som flere af de i forrige § nævnte filosofer har fremført til bevis herfor. Man synes derfor berettiget til at antage, at andre forgjængere end Cartesius har øvet indflydelse paa vor filosof, først og fremst i de forudnævnte henseender. Dernæst synes man dog ogsaa berettiget til i underordnet grad at antage en lignende indflydelse med hensyn til punkter, som Spinoza har truffet baade hos Cartesius og hos en eller anden af sine andre læremestre; thi hvorfor skulde man antage, at en søgende aand som hans ikke ogsaa gjennem en Maimonides eller Bruno skulde føle sig greben af de sandheder, der gjennem Cartesius's fremstilling øvede sin indflydelse paa ham? Med antagelsen af en ikke-cartesisk indvirkning paa Spinoza kunde dog synes at stride hans foran (§ 5) citerede udtalelse om, at han alene skyldte studiet af Cartesius sin filosofiske erkjendelse. Herved maa vi dog mærke følgende: 1) Vi har her ikke Spinozas egne ord for os, men kun en udtalelse gjennem en biograf, der levede et par menneskealdre senere, hvorfor vi ei tør presse citatets udtryk for meget. 2) Med hensyn til en jødisk indflydelse er det ikke urimeligt, at vor filosof, uagtet hans tanke udmærker sig ved en fremtrædende objektivitet, dog som de fleste reflekterende mennesker i nogen grad har ligget under for en let forklarlig tilbøielighed til at undervurdere den paavirkning, hvorfor man har været gjenstand i barndommen og ungdommen forud for bevidsthedens kritiske periode. 3) Vi har en udtalelse fra vor filosofs egen haand — eth. III præf. —,

hvori han bekjender sig i et afhængighedsforhold til flere fremragende mænd, af hvilke han dog blot nævner Cartesius (cfr. ogsaa nedenfor § 11). 4) Selve ordene i § 5) lærer os kun, at den egentlig filosofiske erkjendelseskilde efter Spinozas eget begreb heraf er at søge i Cartesius; men det egentlig konstituerende i den filosofiske erkjendelse synes i vor filosofs øine at være den rationelle begrundelse — Colerus fortæller os jo, at han især glædede sig over den cartesiske regel, at alt skulde bevises ved gode og paalidelige grunde —; for Spinoza som for hans samtid synes den egentlige videnskabelighed, ogsaa den filosofiske, at have sit tydeligste udtryk i den deduktive bevismaade, hvilken ogsaa *Ludwig Meyer* i sin af Spinoza gjennemseede fortale til Principia philosophiæ Cartesianæ fremhæver som Cartesius's egentlige fortjeneste af filosofien. Vi tør saaledes af hint Colerus's citat kun slutte, at Cartesius for Spinoza har været den filosofiske hovedimpuls, og at han specielt har ansporet ham i retning af en rationel methode — noget, som i filosofien altid er af en særdeles betydning, saasom al sikkerhed i erkjendelsen afhænger deraf —; men vi tør af hint udtryk neppe slutte, at Cartesius har været vor filosofs eneste kilde.

7. Med spørgsmaalet om Spinozas ikke-cartesiske kilder pleier forfatterne nøie at sammenknytte et andet, nemlig spørgsmaalet om, hvorvidt Spinoza nogensinde har været cartesianer. Vi tror dog, at disse spørgsmaal kun i en vis henseende staar i indre sammenhæng med hinanden. Hvis man nemlig — hvad vi vistnok ikke tør gaa med paa — vil antage Spinoza udelukkende afhængig af Cartesius, behøver man dog ikke derfor at forudsætte, at han paa noget standpunkt af sin udvikling har været en absolut tilhænger af denne filosof; man har jo altfor mange eksempler paa, at begavede disciple aldrig helt har traadt mesterens — endog den eneste mesters — spor. Omvendt forekommer det os, at en paavirkning fra Bruno — om man vil antage en saadan — ikke netop behøver at ligge forud for bekjendtskabet med Cartesius, men ogsaa kan tænkes indtraadt efter dette, ja efterat Spinoza var bleven den sidstnævntes discipel — naar man kun tænker sig studiet af og

paavirkningen fra Bruno forud for Spinozas første selvstændige arbeide, hvilket tydeligst bærer spor af en saadan indvirkning. Kun med forudsætningen af en paavirkning fra jødiske filosofer lader sig vanskelig forene den theori, at Spinoza paa et punkt af sit liv har været cartesianer — hvis man ikke vil antage Joëls temmelig kunstige theori om tvende jødiske stadier i Spinozas udvikling (hvorom mere nedenfor). Hvad selve spørgsmaalet om Spinozas temporære cartesianisme angaar, forekommer et saadant absolut discipelforhold os meget tvivlsomt. Dels mener vi nemlig, at man maa antage den ovennævnte indflydelse fra jødisk hold, dels finder vi det i og for sig noget dristigt om en saa selvstændig og tidlig udviklet aand som Spinozas at forudsætte en saadan sværgen til lærerens ord, naar nemlig allerede filosofens første arbeide (tractatus brevis) paa væsentlige punkter viser os ham i polemik igeoverfor Cartesius. I hvert fald synes *Kuno Fischers* bevisgrund for sandsynligheden af et første, i literaturen ikke bevidnet, stadium, i hvilket Spinoza var cartesiansk sindet (Gesch. d. n. Philosophie, I/2. 3 Aufl. S. 244), ikke at kunne tillægges nogen vægt, idet den ligger under for den feil at bevise for meget. Naar nemlig nævnte forfatter støtter sin antagelse til den omstændighed, at Spinoza i sit første skrift staar Cartesius nærmest, men senere fjerner sig mere og mere fra denne, da maa man hertil bemærke, at det ogsaa om Bruno og de jødiske filosofer gjælder, at Spinoza i sit første skrift eller i sine første skrifter, idet vi især med hensyn til den jødiske indflydelse regner cogitata metaphysica med, staar dem nærmest, men i sine følgende fjerner sig fra dem, hvorfor man med en lignende ret kunde slutte til sandsynligheden af et fuldt brunonisk eller creskisk standpunkt som det første trin i vor filosofs udvikling.

8. Vi gaar over til spørgsmaalene om, hvilke de ikke-cartesiske kilder for Spinoza kan have været, og hvori hans væsentlige sammenhæng med disse ligger. Mindst vægt bør man vistnok tillægge den af flere hævdede sammenhæng med *Kabbala.* Om den sværmerske, meget dunkle, theosofi, der indeholdes i denne skriftsamling, kan man være tilbøielig til

at anvende K. Fischers ord (Geschichte I/2 S. 255): »Det var ikke Spinozas vis at søge kilderne for sine tanker i taage-regionen«, en udtalelse, der er fremkaldt ved Spinozas udtryk »som gjennem taage« i eth. II prop. 7 schol. Ikkedestomindre tør vi ikke nægte muligheden af en indflydelse, naar vi betænker, at Kabbala maa have været Spinoza bekjendt fra hans tidligste ungdom enten ved direkte læsning eller ialfald gjennem hans lærere og hans yndlingsforfattere — maaske endog paa begge disse maader —, og at dens theosofi trods dens dunkelhed bærer en tydelig overensstemmelse med flere af vor filosofs eiendommeligste lærdomme. Her springer os først og fremst i øinene Kabbalas pantheistiske eller akosmistiske karakter, der udgjør et grundpræg ved den og bl. a. faar sit udtryk i den formel, der paabydes udtalt af enhver, før man begynder et helligt studium eller en religiøs handling: »Jeg vier mig til dette studium, jeg underkaster mig denne religiøse handling for at identificere Gud og det fænomenale alt« (Misses i Zeitschrift für exacte Philosophie, Bd. 8), en formel, der efter sit indhold minder om Spinozas »Gud eller naturen«. Ogsaa monismens specielle form som emanationslære (cfr. eth. I appendix pag. 72), læren om den umiddelbare og den middelbare produceren af Gud (cfr. eth. I prop. 21—23), læren om identiteten af Guds forstand og de af denne forstaaede ting (spec. i eth. II prop. 7 schol.) og den eiendommelige lære om de endelige tings endeløse kausalrække[1]) (cfr. eth. I prop. 28) udgjør høist interessante lighedspunkter mellem den jødiske theosofi og den største jødiske filosofs lære. Selv om det ikke kan bevises, at Spinoza kun ad denne vei kunde tilskyndes til de nævnte eiendommelige lærdomme, synes det i hvert fald rimeligt, at den for ham tidlig bekjendte Kabbala her har havt nogen indflydelse paa ham. Spinoza synes ialfald paa et par steder at henspille til Kabbala, nemlig i eth. II pr. 7 sch., hvor det heder: »Saaledes er ogsaa udstrækningens

---

[1]) Blandt ting, der af de jødiske fædre hensattes i verdenssfærernes mellemrum, fandtes ogsaa »tænger, gjorte ved hjælp af andre tænger« — en af de maader, hvorpaa man vistes ud i den endeløse regres.

modus og idéen af hin modus en og samme ting, men udtrykt paa to maader, hvilket visse af jøderne synes at have seet som igjennem en taage, de som nemlig hævder, at Gud, Guds forstand og de af selvsamme forstaaede ting er ét og det samme«, ligesaa i ep. 73 (før 21), hvor Guds immanens siges lært »af alle gamle hebræere, forsaavidt man kan slutte af visse, maaske meget forfalskede, traditioner«. — Ogsaa *fædrenes religion*, saaledes som denne er fremstillet i det gamle testamentes skrifter, tør have havt nogen betydning for den frafaldne og udstødte filosof. Denne indflydelse tør dog kun tænkes i en almindelig monotheistisk retning; den stærke fremhævelse af Guds almagt og skabningens afmagt kan være et grundlag for det spinoziske absolute gudsbegreb. Især har Jobs bog med dens stærke fremhævelse af skabningens intethed ligeoverfor skaberen, begges absolute inkommensurabilitet, paa flere punkter mindet mig om spinoziske sætninger. At dog ogsaa uoverensstemmelserne mellem den jødiske religion og spinozismen — som mellem denne og Kabbala — er stærkt fremtrædende, behøver her ikke at eftervises; vi bemærker her kun, at de netop omtalte træk, som Spinoza deler med Kabbala, ei lader sig aflede af den oprindelige orthodokse jødedom, for hvilken disse var helt fremmede.

9. En impuls har Spinoza vistnok ogsaa erholdt fra disse jødiske middelalderske filosofer: de berømte *Maimonides*, *Gersonides* og *Creskas*. Med hensyn til disse lærde maa det nemlig ved *Joëls* grundige undersøgelse med dens mange citater betragtes som godtgjort, at Spinoza baade har studeret dem og i sine værker tager hensyn til dem. Denne hensyntagen viser sig — foruden i tract. theol.-polit., der er af væsentlig theologisk karakter — især i tract. brev. og i cogit. metaph. Der findes endog flere direkte henvisninger til disse filosofer; saaledes omtales i cog. met. II cap. 5 nogle jødiske filosofer som *Peripatetici;* ligeledes citerer samme værks cap. 6 udtrykket חי יהוה efter Maimonides, der ogsaa sammen med sine tilhængere — ialfald efter Joëls mening — er ment, naar tract. brev. s. 48 (Sigwarts udgave) taler om filosofer, efter hvis paastand vi kun kan kjende Gud paa nægtende maade;

i cog. met. I cap. 1 skal udtrykket »philosophos verbales sive grammaticales« sigte til den hebraiske udgave af Maimonides's *More Nebuchim*, hvor Motekhallemims lære fremstilles (cfr. Joël, Zur Genesis der Lehre Spinoza's S. 45 f.); ogsaa eth. I prop. 10 schol. skal efter Joël sigte til Maimonides, nemlig til hans indvending mod antagelsen af mange gudsattributer; i ep. 12 (før 29) roser Spinoza Creskas, »Judaeum quendam Rab Ghasdai vocatum«, paa grund af hans grundlæggelse af gudsbeviset. Lad være, at disse og lignende citater er af mindre væsentlig natur, og at om dem gjælder Fischers udtryk »Spuren, nicht Quellen«, lad være, at maaske ogsaa kun en del af de mange af Joël anførte er helt sikre; de tiloversblivende helt sikre, nærmest de steder, hvor Spinoza selv nævner jødiske filosofer, er dog tilstrækkelige til at vise, at han har studeret hine filosofer og bevaret dem i sin erindring. Men Joël efterviser derhos en grundoverensstemmelse mellem vigtige læresætninger hos hine jødiske tænkere og hos Spinoza. Specielt nægter Creskas som Spinoza den frie vilje og skabelsen af intet; de benægter alle — som jøder — Guds menneskevorden i kristelig betydning; alle har forbehold ligeoverfor øiemedets begreb, og man kan hos Gersonides (cfr. Joël S. 39) i denne sammenhæng finde den af Spinoza (eth. I app.) senere anførte bevisgrund: Ingen spørger, til hvilket øiemed vinklerne i en trekant er = 2 R. — en udtalelse, hvori den mathematiske opfattelse af virkeligheden er tydelig udtalt. Af ligesaa stor betydning som denne reelle overensstemmelse mellem hine jødiske tænkere og Spinoza forekommer mig den formelle at være, idet dennes første skrifter, tract. brev. og cog. met., til forskjel fra ethiken bærer et stærkt fremtrædende theologisk præg, hvilket for en væsentlig del lader sig forklare af en paavirkning fra hine filosofer, der tænker i theologiske former. Hvad specielt Maimonides angaar, finder jeg det rimeligt, at denne filosofs begeistrede lovprisning af viden, spec. den intuitive viden, som en religiøs hoveddyd (cfr. Maimons Lebensgeschicte II S. 150 o. a. s.) har gjort indtryk paa den unge sandhedssøgende Spinoza, om end den helt igjennem intuitive Bruno tør have gjort et end stærkere indtryk (cfr. § 11).

Fischer (S. 254) opholder sig over den lette maade, hvorpaa Spinoza i det netop citerede sted — ep. 12, før 29 — omtaler den af disse lærde, som han staar nærmest, Creskas, idet han betegner ham som »en vis jøde«: »Saaledes taler man ikke om en mand, hvem man skylder sin aandelige oplysning. Descartes var for Spinoza ingen Quidam«. Vi tror, Fischer her har uret. Thi selv om man ikke vil forklare denne udtalelse af en undervurdering fra Spinozas side ligeoverfor hans gamle lærere (cfr. vor § 6), vil udtalelsen uden den fischerske fortolkning blive let forklarlig ved, at man tænker sig dette »en vis« (quidam) brugt ikke fra forfatterens, men fra læsernes standpunkt; for Spinozas hovedsagelig kristne læsere var Rabbi Chasdai Creskas vistnok en temmelig ubekjendt størrelse, der ikke paa nogen maade med hensyn til berømmelse endog kunde nævnes ved siden af tidens lys: Cartesius. Under denne sidste, som os synes, helt naturlige forklaring, ligger der altsaa i den nævnte udtalelse ikke nogen foragt indesluttet.

10. Medens vi saaledes tror at maatte give Joël ret i hans paastand om, at Spinoza har modtaget en paatagelig indflydelse fra ovennævnte jødiske filosofer, formaar vi dog hverken at tillægge denne indflydelse den betydning, som *Joël* vil have den tillagt, eller at indse rimeligheden af den historiske hypothese, som samme forfatter opstiller til forklaring af dette forhold. Det synes os, som om forfatteren undervurderer Cartesius's betydning forSpinoza. Vi mener, at hin indflydelse fra de jødiske tænkere vistnok har sin betydning for det fond af overbevisninger, for det reelle indhold inden bevidstheden, hvilket ikke alene danner betingelsen for den filosofiske tænken, men ogsaa udgjør dennes konkrete indhold; men vi mener ogsaa, at et videnskabeligt system ikke bestaar, førend det oprindelige bevidsthedsindhold er blevet methodisk sikret og ordnet, og at dette i en særegen grad er tilfældet med spinozismen, for hvilken formen tør være af større betydning end for de fleste andre systemer; et virkelig videnskabeligt system blev Spinozas tænkning efter vor mening først ved, at det oprindelige tænkningsindhold, hvoraf de jødiske lærdomme udgjorde en bestanddel, formedes i den demonstrative methode, ved at samtlige

reelle overbevisninger passerede gjennem den trange port, der betegnes ved det cartesiske »Man bør tvivle om alt«. Derfor betragter ogsaa vor filosof selv Cartesius som sin egentlige lærer i filosofien. Kun som en, den cartesiske indflydelse underordnet, medvirkende faktor i Spinozas videnskabelige tænken formaar vi derfor at fatte den indflydelse, som filosofen har modtaget fra de jødiske lærde. — Hvad det historiske forhold angaar, mener Joël, at Spinoza fra sin tidligste ungdom var kjendt med hine jødiske filosofer, at han dernæst blev en tilhænger af den cartesiske filosofi, men senerehen tog forargelse over dennes »tre undere«, gudmennesket, den fri vilje, skabelsen af intet, indtil han fandt en løsning paa hine problemer ved paanyt at studere hine jødiske tænkere; til dette andet, mere indgaaende, studium af disse filosofer mener Joël, at Spinoza kan være foranlediget ved, at han efter sin udstødelse af synagogen saa sig opfordret til at skrive det forsvarsskrift, hvorom de ældste biografer ved at fortælle os. Denne theori forekommer os altfor kunstig; hverken synes tidspunktet straks efter ekskommunikationen specielt heldigt for en upartisk vurderen af de gamle jødiske læreres sandheder; eiheller kan *Oldenburgs* og *Blyenbergs* indvendinger i deres breve til Spinoza med rimelighed antages at have havt den forargende kraft bort fra cartesianismen, som Joël vil tillægge dem, saasom jo Spinozas lære dengang allerede i hovedtrækkene var fastslaaet, eiheller er der nogen nødvendighed — ikke engang rimelighed — for at antage noget cartesisk stadium i vor filosofs udvikling. Hans belærelse fra de jødiske filosofer, ja overhovedet fra jødisk side, tænker vi os derfor helst som et tilbagetrængt, men stadigt virkende ferment i filosofens tænkning, om det end gjør sig stærkest gjældende i hans begynderperiode.

11. En større bærevidde synes at være forbunden med en fra *Bruno* udgaaende indvirkning paa Spinoza. Det er ved Chr. Sigwarts, Schaarschmidts, Avenarius's o. a.s undersøgelser godtgjort, at der mellem begge filosofer bestaar en væsentlig overensstemmelse baade i indhold og udtryk, en overensstemmelse, der væsentlig fremtræder i tractatus brevis og næst efter denne i cogitata metaphysica, men kun i mindre grad

i Spinozas øvrige skrifter. Det ved første øiekast paafaldende i, at Giordano Brunos navn ei forekommer i Spinozas værker, borttages fuldstændig ved de af *Sigwart* anstillede overveielser (Spinoza's neuentdeckter Tractat S. 107—110). Den tid havde ikke som vor den praksis stedse at anføre kilder, hvorfor Spinoza i sin politiske traktat eiheller citerer *Hobbes*, til hvem han der slutter sig med hensyn til læren om statens væsen og oprindelse. Bruno kan saaledes godt være medindbefattet blandt »de meget fremragende mænd, der har skrevet meget udmærket om den rette maade at leve paa og givet menneskene kloge raad«, som Spinoza nævner i fortalen til ethikens tredie bog med tilføielsen: »hvis arbeide og iver vi bekjender at skylde meget«. Spinoza kunde have god anledning til at faa fat paa Brunos skrifter, saasom de paa hans tid var kjendte og læste i Frankrig og England; han selv var, efter hvad *Boulainvilliers* fortæller, bevandret baade i hebraisk, i italiensk og i spansk. De punkter, der hos Spinoza især viser hen til Bruno, er følgende: 1) begrebet om den ene natur, der er alle tings substans og uendelig, hvori forskjellen er ophævet i enheden (cfr. G. Bruno, Von der Ursache, dem Princip und dem Einen, übers. v. Lasson, Phil. Bibl. Bd. 53, S. 90 ff. og Lassons bemærkning hertil S. 168 f.); Avenarius og Sigwart fremhæver med rette, at tanken om naturens enhed og uendelighed hos Spinoza optræder som en færdig grundanskuelse, ei som et refleksionsprodukt ud af cartesianismen; mærkeligt er det, at denne grundforskjel fra Cartesius fremtræder allerede i Spinozas første skrift; (derimod minder den spinoziske lære om tænkningens og udstrækningens indbyrdes uafhængighed alene om Cartesius, idet Bruno tænker sig materien og formen i en gjennemført vekselvirkning); 2) især i tract. brevis fremhæves i overensstemmelse med Bruno, at den uendelige natur har et over den selv hævet ophav, der meddeler den al tænkelig fuldkommenhed; 3) legemernes bevægelse forklares i tract. brevis ikke, som hos Cartesius, blot mekanisk, men, som hos Bruno, dynamisk ud fra naturen som fra en totalitet — en forklaring, der ikke, som Sigwart mener (Neuentdeckter Tractat S. 116), senere er opgiven af Spinoza, men vistnok

fremtræder mest udpræget i begynderarbeidet; 4) læren om erkjendelsesarterne er fælles for begge filosofer; ogsaa Bruno fremhæver »intellectus« eller »mens« som hævet over »ratio«; medens gudserkjendelsen hos Spinoza naaes dels gjennem refleksion, dels og hovedsagelig gjennem intuition, bestemmer Bruno den som intuitiv; kjærligheden til Gud skildres af begge paa samme begeistrede maade; endog den eiendommelighed hos Spinoza, at han snart nævner 4 erkjendelsesarter, snart reducerer disse til 3, har sin parallel hos Bruno, idet ogsaa denne snart nævner 3, snart 4 erkjendelsesarter; 5) ved paavirkning af en Brunos glødende mystiske skildringer og af hans stadige immanente appel til intuitionen lader det sig tænke, at den begeistrede tone i den første traktats fremstilling saavelsom det mystisk-intuitive drag i spinozismen (der stærkest fremtræder i ethikens 5te bog) er blevet fremlokket af Spinoza, hvis genius har dannet en eiendommelig enhed af logisk refleksion og religiøs mystik; 6) endog dialogformen, Brunos yndede fremstillingsform, forsøger Spinoza inden rammen af sit første arbeide, og den ene af personerne i hans 2den dialog bærer nolanerens forfatternavn: Theophilus; 7) Sigwart ledsager derhos sin tyske udgave af tract. brevis (Spinoza's kurzer Tractat) med en række værdifulde citater eller hentydninger til Bruno, hvilke vidner om, at Spinoza temmelig nøie har kjendt sin italienske forgjænger. Paa grund af disse fakta maa vi altsaa antage en, vistnok i begynderperioden stærkest optrædende, men gjennem hele Spinozas forfattervirksomhed fortsat, indvirkning paa vor filosof fra Brunos skrifter, en indvirkning, der ved siden af den cartesiske tør betragtes som den betydeligste, saasom den ikke bestaar blot i enkelte læresætninger, men som det mystisk-intuitive erkjendelsesprincip i selve Spinozas hovedværk er en virkende kraft ved siden af det cartesisk-demonstrative.

12. Sammenfatter vi de *hovedindvirkninger*, for hvilke Spinoza sandsynligvis har været gjenstand, og de *resultater*, som de kan have afsat i hans system, vil det være rigtigst at omarbeide Pollocks formel (cfr. § 5) saaledes: 1) Det positive indhold i spinozismen viser hen til den jødiske orthodoksi og

til Kabbala, til de jødiske filosofer fra middelalderen, til Bruno og isærdeleshed til Cartesius; 2) med hensyn til filosofisk erkjendelsesprincip og methode gjælder følgende: a) det af tvivlen fremgaaende sandhedskriterium og den demonstrative methode viser hen til Cartesius; b) det mystisk-intuitive erkjendelsesprincip, der selv gjennem ethikens mathematiske form, endnu mere gjennem den korte traktats ræsonnerende fremstillingsmaade, skinner frem og, som nærværende arbeide vil vise, paa alle hovedpunkter ligger til grund som høieste sandhedskriterium — dette princip peger svagt hen til Maimonides, stærkt hen til Bruno; 3) den theologiske form i de første skrifter saavelsom i den theologisk-politiske traktat viser hen til de jødiske filosofer.

13. At Spinoza har staaet i et, om end underordnet, forhold ogsaa til mange andre filosofer, er oftere blevet fremholdt. At han har studeret *Bacon*[1]), synes tydelig at fremgaa af Spinozas skrift om erkjendelsen, ligesom han ogsaa kriticerer den engelske fornyer af filosofien i nogle af sine breve (ep. 2, 13 [før 9], 37 [før 42]). Om forholdet til Hobbes se § 11. Hans kjendskab til *cartesianere*, som Geulinx, er gjort sandsynligt af *Ritter*, *Bøhmer* o. a.; indflydelsen fra Geulinx maa dog være af senere datum og saaledes underordnet; thi tract. brevis var allerede forfattet, da denne udgav sit første arbeide, en række theser af 1660, og Spinozas forfattervirksomhed var allerede naaet et godt stykke ind i ethiken, da den første del af Geulinx's hovedværk udkom i 1665. Med den af Cartesius's disciple, der med hensyn til tankegang staar ham nærmest, Malebranche, kan vor filosof ei have havt nogen forbindelse, saasom hins offentlige forfatterskab falder efter dennes — de første bøger af Malebranche's første arbeide »De la recherche de la vérité« udkom først i 1674. Forsaavidt vor filosof har modtaget nogen indflydelse fra Cartesius's disciple, maa dette nærmest gjælde de mindre fremragende, hvis scholastiske methode dog maa

---

[1]) Dette har bl. a. Sigwart fremhævet; dog er, efter hvad jeg kan forstaa, ikke alle de af denne forfatter anførte parallelsteder mellem Novum Organon og Tractatus de intellectus emendatione sikre; cfr. ogsaa Pollock.

have stillet dem aldeles i skyggen for mesteren — maaske paa faa undtagelser nær som en Arnauld og en Clauberg. Med hensyn til ét kapitel i tractatus brevis — I cap. 3 — har Trendelenburg eftervist, at Spinoza i samme støtter sig til leydener-cartesianeren *Heerebord*. Den maade, hvorpaa skepticismen behandles i De intellectus emendatione tractatus, forekommer os at vise, at Spinoza har været kjendt med en eller flere af samtidens *skeptikere*. Indirekte har vistnok Spinoza staaet i forhold til mange af — egentlig talt til alle — fortidens filosofer: f. eks. gjennem Bruno ikke alene til *Avicebron*, men ogsaa til *Nicolaus Cusanus*, gjennem Gersonides og Bruno til den store arabiske filosof *Averroës*, hvis pantheistiske retning bærer nogen lighed med den spinoziske monisme. Om der har bestaaet noget forhold mellem Spinoza og scholastikerne, er vanskeligt at afgjøre (Freudenthals afhandling Spinoza und die Scholastik har jeg desværre ikke havt anledning til at benytte, saasom den først udkom henimod nærværende arbeides afslutning). Spinozas forhold til *oldtidens* filosofer er oftere blevet fremhævet (t. eks. af Loewe og Trendelenburg); det ligger i sagen selv, at han indirekte har kjendt disse; men et direkte kjendskab, ialfald til Plato og Aristoteles, synes at udelukkes ved den maade, hvorpaa han omtaler de ypperste af de gamle i sit brev til Hugo Boxel (ep. 56 [før 60]): »Ikke meget gjælder hos mig Platos, Aristoteles's og Socrates's autoritet. Jeg vilde have undret mig, om du havde fremført Epikur, Demokrit, Lucretius eller en af atomisterne og atomernes forsvarere; man maa nemlig ikke undre sig over, at de, der har opdigtet hemmelige kvaliteter, teleologiske arter (species intentionales), substantielle former og tusinde andre narrestreger, ogsaa har udtænkt spøgelser og aander og overleveret saadant til de gamle for at borttage Demokrits autoritet, paa hvis berømmelse de i den grad har været misundelige, at de har opbrændt alle hans bøger, som han med saa stor berømmelse havde udgivet.« Det fremgaar heraf, at Spinoza forveksler de gamle mestere med deres middelalderske eller moderne scholastiske disciple og saaledes efter al rimelighed kun har kjendt hine gjennem disses fremstillinger. Hvorvidt han har kjendt

Epikur, *Demokrit* eller, da disse for os kun eksisterer i fragmenter, ialfald *Lucretius* paa første haand, er vanskeligt at sige. Med hensyn til indre forhold har, som den efterfølgende afhandling vil vise, den spinoziske filosofi flere tilknytningspunkter ikke alene til de af Spinoza her anpriste gamle, men endnu mere til *Plato*, *Aristoteles* og maaske allermest til *Plotin* og *stoikerne*. Om hans forhold til den gamle skepsis se § 30's slutning og overhovedet kap. 3 i selve afhandlingen.

14. Men hvad enten Spinoza har havt faa eller mange læremestre, tør vi ikke glemme, at ethvert geni væsentlig udvikler sig ved sin indre kraft og efter sit eget princip, ja at alle ydre indflydelser for geniet egentlig kun har betydning som leilighedsaarsager for den evige psyches selvudfoldelse. I den spinoziske aand har selv Cartesius kun rollen af en tjener ligeoverfor Spinoza selv. Paa den anden side behøver man heller ikke, som man tildels har gjort, at frygte for at antage flere — eller endog mange — kilder for Spinozas tænkning af den grund, at hans filosofi maaske under denne forudsætning vilde berøves sit enhedspræg og gaa over til »et flikværk af lapper«; man har ikke følt denne betænkelighed, naar der var tale om at udfinde den platoniske filosofis kilder, men har trøstig skjænket Plato baade Heraklit, eleaterne og Sokrates som lærere. Det er kun de smaa aander, hvem lærernes mangfoldighed forvandler til eklektikere — eller rettere: lader udvikle sig som eklektikere, hvad de i sig selv er —; de store udfolder sig netop som store ved, at de i sig rummer modsætningerne og forsoner dem. Saaledes Plato — saaledes og saa Spinoza.

Kapitel II.

De forskjellige faser i Spinozas udvikling. Den korte traktat.

15. Man var før aaret 1852 tilbøielig til at betragte de spinoziske skrifter som udtryk for ganske den samme filosofiske verdensbetragtning, som tilhørende ét og samme udviklingstrin i filosofens tænkning; thi man lagde ikke synderlig vægt paa nogle mindre afvigelser fra ethiken i de lidet læste De intellectus emendatione tractatus og Cogitata metaphysica, ved hvilket sidste arbeide man desuden, da det er føiet som et tillæg til Principia philosophiæ Cartesianæ, havde vanskeligt for at afgjøre, hvad der er Spinozas egen opfatning, og hvad kun skal være fremstilling af Cartesius's. Denne betragtningsmaade ophørte, efterat *Ed. Böhmer* i 1852 havde udgivet og kommenteret et af ham fundet udtog af en spinozisk afhandling, der var forfattet paa hollandsk — som det senere viste sig, oversat fra latin — og uden mathematisk methode leverede et første udkast til ethiken, og især efterat den kort efter i to haandskrifter fundne fuldstændige afhandling sammen med endel nyfundne breve fra og til Spinoza i 1862 var bleven befordret til trykken af hollænderen *van Vloten* under titelen: Ad Benedicti de Spinoza opera quæ supersunt omnia supplementum. Den af van Vloten udgivne, af en latinsk oversættelse ledsagede, afhandling bærer titelen »Kort traktat om Gud, mennesket og dets lykke«, men benævnes almindelig som »*Tractatus brevis*« eller »Tractatus de Deo«; den er senere paany udgiven paa hollandsk af *Schaarschmidt* og oversat paa tysk af denne forfatter i 1869 saavelsom af *Chr. Sigwart* i 1870; den sidste forfatters udgave (Benedictus de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit) er ledsaget af en række værdifulde oplysninger. Den korte traktat viser os Spinozas ethik i en form og med et indhold, hvilke i flere henseender afviger fra den senere ethiks. I. Istedetfor ethikens mathematiske *form* har traktaten en ræsonnerende frem-

stilling med et theologisk præg og med en oftere og stærkere end i ethiken fremtrædende mystisk varme i udtrykket. Det theologisk-ræsonnerende viser tildels hen til Cartesius, men maaske mere til de jødiske filosofer, det mystiske til Bruno. II. Forskjellighederne med hensyn til det metafysiske *indhold* er følgende: 1) Medens ethikens hovedbegreb, hvorom den hele ethik paa en maade kan siges at dreie sig, er substansen, er hovedbegrebet i tractatus brevis, hvormed ogsaa traktaten begynder, begrebet om det fuldkomneste væsen, væsenet med de uendelig mange fuldkomne egenskaber: Gud; for denne fremtræden af gudsbegrebet og overhovedet for det tildels theologiske tankeindhold — svarende til den theologiske form — maa de under I nævnte kilder (Cartesius og de jødiske filosofer) gjælde. 2) Eksistensen tillægges ikke substansen som saadan, men kun den fuldkomneste substans — ligesom hos Cartesius og hos de jødiske filosofer. 3) Medens i ethiken substansen som saadan er causa sui i positiv betydning af dette udtryk, træder dette begreb tilbage i tractatus brevis og forkastes endog i den senere del af traktaten, ligesom ogsaa Cartesius først hævdede dette begreb, men senere ophævede det som saadant, d. e. som positivt. 4) Det ontologiske gudsbevis optræder, som hos Cartesius, i traktaten, medens dette strængt taget ikke findes i ethiken. 5) Attributerne bestemmes i traktaten tildels endnu, som hos Cartesius, som substanser og skal som saadanne vistnok efter sit væsen forstaaes ved sig selv, men have sin eksistens fra den absolute substans, medens de i ethiken baade bestaar og fattes ved sig selv, fordi de udtrykker substansens væsen, der er causa sui; herved optræder i traktaten Gud som skaber, faar altsaa en mere transscendent karakter end i ethiken[1]) (cfr. ovenfor I og II 4). 6) Medens i ethiken attributernes uafhængighed hævdes ved siden af deres væsensidentitet, virker derimod i tract. brevis attributerne til en vis grad paa hinanden og det paa en lignende maade som hos Cartesius de to skabte

[1]) Naar ogsaa paa nogle steder i ethiken de to bekjendte attributer betegnes som »den udstrakte og den tænkende substans«, er dette en rent sproglig levning fra den tidligere udtryksmaade, uden at dertil knytter sig nogen reel betydning.

substanser, nemlig saaledes, at sjælen gjennem »livsaanderne« tillægges evnen til at forandre legemets bevægelsesretning, og legemet tilkjendes evnen til at fremkalde sansefornemmelser i sjælen (cfr. tract. brev. II cap. 19). 7) Endelig gjør i tractatus brevis begrebet om den ene uendelige natur sig stærkere gjældende end i ethiken, et vidnesbyrd om en større paavirkning fra Brunos side. Naar *Avenarius* (Die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus etc. § 16, S. 59 f.) desuden som et differenspunkt anfører, at i traktaten den reale kausalitet hersker, men i ethiken kun den logiske afhængighed, hvormed for den sidstes vedkommende al empiri skal være ophævet, holder jeg denne betragtningsmaade for feilagtig, idet, som den følgende afhandling vil søge at vise, i ethiken hverken den reale kausalitet eller empirien er ophævet. Vi maa altsaa betragte tractatus brevis som udtryk for et stadium i Spinozas udvikling, hvori han staar saavel Cartesius og de jødiske filosofer som Bruno nærmere end i sin fuldendte periode. I hin første periode er filosofen endnu ikke helt kommen til sig selv, men er tildels bunden i sine forgjængeres tankegang; som en følge heraf vil man i tractatus brevis heller ikke kunne vente den grad af indre konsekvens som i den fuldendte spinozismus, hvor de forudgaaende filosofiske systemer er nedsatte til momenter i enheden.

16. *Avenarius* finder i sit nysnævnte skrift at maatte opstille *3 faser* i Spinozas udvikling. Han mener nemlig, at de i tractatus brevis indlagte to dialoger baade ved indhold og form viser hen til et spinozisk standpunkt af Brunos karakter, og at de først senere er indlagte paa det sted, hvor de nu staar, og hvor de efter Avenarius's mening ikke passer i sammenhængen. I dem hersker efter denne forfatters opfattelse Brunos uendelighedsbegreb, forskjelligt fra traktatens gudsbegreb og fra ethikens substansbegreb. I dialogerne skal Spinoza gaa ud fra begrebet af natur = en uendelig substans; denne substans maa være ved sig selv og sættes derfor = Gud, saasom Gud alene er ved sig selv; i den anden fase, repræsenteret ved selve tractatus brevis, skal Spinoza søge at forene det mathematisk garanterede gudsbegreb, d. e. begrebet af det fuldkomneste

væsen, med Brunos varme naturopfatning fra den første fase; her stilles gudsbegrebet først og sættes dernæst = det realeste væsen = det uendelige væsen = naturen; den tredie fase, der kommer til orde i ethiken, gaar ud fra substansen, som dernæst sættes = Gud eller naturen. Den første af de 3 af Avenarius opstillede faser kan udtrykkes ved ligningen: naturen = Gud; den er naturalistisk; den anden ved ligningen: Gud = naturen; den er theistisk; den tredie ved substansen = Gud eller naturen; den er substantialistisk — 3 forskjellige former af alenhedslæren. Jeg har ikke kunnet overbevise mig om rigtigheden af denne tredeling: 1) Dels forudsætter jo allerede den 1ste dialog, ikke blot traktaten (som Avenarius mener), kjendskabet til Cartesius, idet jo de cartesiske substanser kriticeres allerede i hin; 2) dels begynder allerede den første dialog med fuldkommenhedsbegrebet, der skal være Guds specielle prædikatsbegreb, som uendelighedsbegrebet naturens (Avenarius § 2), ligesom der overhovedet ikke, saavidt jeg kan se, findes nogen paatagelig indholdsforskjel mellem dialogerne og traktaten; 3) dels fristes jeg til med Kuno Fischer at sige: »Jeg kan ikke overbevise mig om, at den simple omvending af en dom (naturen = Gud) gjør epoke i en filosofs udviklingsgang«. Jeg kan saaledes af lignende grunde som K. Fischer ikke betragte dialogerne som repræsentanter for et første trin i filosofens udvikling, hvortil selve traktaten skal slutte sig som repræsentant for et andet stadium, men maa betragte den hele traktat — dialogerne medindbefattet — som udtryk for et og samme første trin i filosofens udvikling. Derimod tør det vel være tilfældet, at dialogerne, om de end ikke fremstiller Spinozas lære paa et eiendommeligt udviklingstrin, dog er den tidligst forfattede del af traktaten — noget, hvori de fleste forfattere synes enige —, og at filosofen maaske fra først af har tænkt sig en dialogisk fremstillingsform for sit værk. Herpaa kunde tyde selve den omstændighed, at de danner en brøkdel af arbeidet, og at man ei kan se nogen grund for, at netop denne del skulde behøve dialogformen fremfor de andre dele, saavelsom at deres plads synes temmelig vilkaarlig. Da den her brugte dialogform er ufuldkomnere end bogens ræsonnerende form,

maa man jo, hvis dialogerne ikke er forfattede samtidig med traktaten, tænke dem forud for, ei efter denne. I hvert fald peger dialogerne, om end ei deres indhold kan tillægges en særegen eiendommelighed, ved sin form i særegen grad hen paa Bruno. *Sigwart* finder det sandsynligt, at den 1ste dialog staar paa sin oprindelige plads, medens den 2den sammen med et afsnit af traktatens sidste kapitel (§§ 7—9) ikke oprindelig hører med til traktaten (Sigwart, Kurzer Tractat, Prolegomena III/1, S. XXXVI). Denne betragtning synes mig at strande paa den naturlige sammenhæng mellem begge dialoger, hvorhos ogsaa udsondringen af de nævnte paragrafer forekommer mig lidet motiveret.

Kapitel III.

Kort oversigt over Spinozas skrifter og deres sandsynlige affattelsestid.

17. Til lettere oversigt hidsættes for den følgende afhandlings skyld en fortegnelse over Spinozas skrifter med angivelse af deres sandsynlige affattelsestid. Med hensyn til den sidstnævnte følger jeg væsentlig *Chr. Sigwart*, med hvem *Fischer* med smaa afvigelser stemmer overens. Jeg finder ingen grund til med *Avenarius* at rykke dialogernes affattelse tilbage til aar 1651 eller 52 og iøvrigt at henlægge tract. brev., tract. de int. emend. og tract. theol.-polit. til tiden mellem 1654 og 61.

Tractatus brevis de Deo homine ejusque beatitudine — en tid før september 1661. Dialogerne noget tidligere, anhanget og tilsætningerne senere. (Om sammes indhold og udgaver slgn. kap. II.)

Renati Des Cartes principia philosophiæ — en i mathematisk form given fremstilling af cartesianismen, hvortil er knyttet et anhang, der bærer titelen:

Cogitata metaphysica, hvori Spinoza forklarer en række begreber, hørende ind under den cartesiske filosofi.

Saavel fremstillingen af den cartesiske filosofi (principia), hvilken er leveret i mathematisk form, som Spinozas tilknyttede betragtninger (cog. met.) er sandsynligvis forfattede i 1663 eller 1662.

Tractatus de intellectus emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur — mellem 1661 og 63.

Jeg skulde for dette arbeides vedkommende, der sætter sig til opgave at levere en erkjendelsestheori, men fra forfatterens haand foreligger ufuldendt, være utilbøielig til at tænke mig dets affattelse før 1663; med hensyn til indhold staar nemlig arbeidet midt imellem tract. brevis og ethiken, dog nærmere denne end hin.

Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta. Dette Spinozas hovedværk er forfattet i løbet af en lang periode: 1661—75.

Tractatus theologico-politicus ... Dette arbeide, hvori Spinoza gjennemfører sit princip om den moralske fortolkning af skriften og derpaa bygger sin theori om berettigelsen af tænke- og samvittighedsfrihed, sættes af Sigwart til 1665, af K. Fischer til 1665—70.

Tractatus politicus, der fremstiller den bedste statsordning, er forfattet i den sidste del af Spinozas liv († 1677), Fischer mener: mellem 1675 og 77.

Hertil kommer:

Epistolæ doctorum quorundam virorum ad B. de S. et auctoris *Responsiones* ... Disse breve fra og til Spinoza — efter det sidste fund, der er medoptaget i van Vlotens og Lands udgave af alle skrifterne, beløbende sig til 83 — er forfattede i det lange tidsrum fra 1661—1676. De belyser mange vigtige spørgsmaal inden spinozismen; saaledes er den oven anførte affattelsestid for de forskjellige skrifters vedkommende af skarpsindige forfattere funden ved en sammenligning mellem forskjellige *breve* og de betræffende skrifter.

Spinoza har desuden forfattet et fysisk arbeide om regn-

buen — *Reeckening van den Regenboog* — og en *hebraisk grammatik: Compendium grammatices linguæ Hebrææ.*

Af disse skrifter var det kun to, der allerede i Spinozas levetid udkom i trykken: Principia phil. Cartesianæ med de hosføiede Cog. met. samt Tractatus theol.-politicus, det første i 1663, det andet i 1670. Efter forfatterens død udkom i 1677 som Opera posthuma Ethica, Tract. politicus, Tract. de int. emendatione, Epistolæ og Compend. gram. ling. H. Den da bekjendte samling af brevene blev udgiven med udeladelse af flere afsnit, hvilke paa nogen maade kunde være kompromitterende for disciplene af denne mester, der fordømtes af jøder og kristne; ved det sidste fund er baade de udeladte brudstykker og de manglende breve komne i trykken — i Vlotens Supplementum —, hvorved mærkes, at et manglende brev var fundet og udgivet i 1843. Den fysiske afhandling er først udgiven i Vlotens Supplementum.

Den første samlede udgave af Spinozas skrifter besørgedes af *Paulus* i 1802—3. Senere udgaver hidrører fra *Gfrörer* — denne udgave indeholder dog kun de *filosofiske* værker —, *Bruder* og *Vloten et Land.* De sidstnævnte hollandske filosofer har foranstaltet en udgave efter opdrag fra den komité, der i 1880 besørgede Spinozas billedstøtte reist i Haag; Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt, recognoverunt J. van Vloten et J. P. N. Land. Hagæ Comitum 1882—83, Vol. I – II, er nu med hensyn til fuldstændighed og nøiagtighed (ogsaa med hensyn til udstyr) den bedste udgave af de samlede skrifter; i den indeholdes ogsaa alt, hvad før var trykt i Vlotens Supplementum, de to hollandske afhandlinger: den korte traktat og regnbuen medindbefattede.

Der findes desuden mange separatudgaver af de enkelte skrifter, derhos en mangfoldighed af *oversættelser* i de forskjellige sprog; bortseet fra oversættelserne af de enkelte værker har alene Tyskland to oversættelser af det hele: Auerbachs og Kirchmanns, den sidste rigtignok med udeladelse af den fysiske og den grammatiske afhandling og begge selvfølgelig manglende de tillæg, der blev fundne efter deres tid. Om oversættelserne af tract. brev. er handlet i forr. kap.

Med hensyn til de spinoziske *skrifter*, *oversættelserne* og den kolossale *litteratur om spinozismen* henviser vi til den nogenlunde fuldstændige, i udførelsen meget nøiagtige, Benedictus Spinoza, Bibliografie von Dr. *A. van der Linde*, s'Gravenhage 1871, hvoraf det vigtigste er refereret i *Ueberwegs* Grundrisz der Geschichte der Philosophie — skrifter, der for de senere aars vedkommende kan suppleres ved tidsskrifternes bibliografier.

Den efterfølgende afhandling citerer *Spinozas skrifter* efter *Vloten et Lands udgave* med undtagelse af *tractatus brevis*, der citeres efter *Chr. Sigwarts* tyske oversættelse: *B. de Spinoza's kurzer Tractat* — (ikke at sammenblande med samme forfatters: ... neuentdeckter Tractat).

Spinozas erkjendelsestheori

i dens indre sammenhæng og i dens forhold til Spinozas metafysik.

Kapitel I.

Hovedsynspunktet for Spinozas filosoferen. Erkjendelsestheoriens og metafysikens plads i systemet og indbyrdes forhold.

18. I begyndelsen af sin ufuldendte erkjendelsestraktat (tract. de intellectus emendatione) giver Spinoza — i lighed med, hvad *Cartesius* har gjort i sin *Discours de la methode* — en fremstilling af, hvilke overveielser der har bevæget ham til at give sig ikast med filosofien, og hvad han har ment at kunne opnaa ved denne. Medens *Cartesius* blev filosof i kraft af en gjennemført *tvivl om alt*, hvilken tvivl hos ham fremkaldtes ved den erfaring, at de traditionelle videnskaber for det meste ikke var andet end hobe af meninger, »ligesaa uformelige som byer, der er byggede uden en gjennemført plan«, var det en *ethisk overveielse*, en indre sædelig kamp, der bragte Spinoza til at filosofere. »Da erfaringen havde lært mig«, — saaledes lyder begyndelsesordene af Spinozas erkjendelsestraktat — »at alt, der hyppig møder os i det daglige liv, er tomt og forfængeligt: idet jeg nemlig indsaa, at alt, som jeg frygtede (a quibus et quæ timebam), kun for saa vidt indeholdt i sig noget godt eller noget ondt, som sindet sættes i bevægelse deraf, besluttede jeg endelig at undersøge, om der gives et sandt gode, som lader sig dele med andre, og som

alene er tilstrækkeligt til at gribe sjælen, efterat den har ladet alt andet fare, ja om der gives noget af den natur, at jeg, naar jeg finder og erhverver mig det, da bestandig (in æternum) kan nyde en uafbrudt og høieste glæde«. Spinoza indsaa videre, at han for at kunne foretage en saadan undersøgelse maatte give slip paa de tre goder, der af menneskene skattes høiest: rigdom, ære og sanselig lyst; thi »ved disse tre adspredes (distrahitur) sjælen i den grad, at den ingenlunde kan tænke over noget andet gode«. Uagtet det nu kunde synes, som om han herved maatte opgive sikre goder for et andet usikkert, kom han dog snart til den indsigt, at han, naar han blot kunde trænge tilbunds med sin undersøgelse, i virkeligheden vilde opgive sikre onder for at vælge et sikkert gode »Jeg saa nemlig, at jeg svævede i den største fare, og at jeg var nødsaget til af alle kræfter at søge lægemidlet, selv om det skulde være af tvivlsom nytte, ligesom en, der lider af en dødelig sygdom og forudser den sikre død, hvis han ikke anvender et bestemt lægemiddel, ser sig nødt til af alle kræfter at søge det, selv om det er usikkert, fordi nemlig alt hans haab er knyttet til det alene; men alle de ting, som mængden tragter efter, bringer ikke alene intet middel til at bevare vor eksistens, men er endog til hinder herfor og er hyppig aarsag til deres undergang, der besidder dem, og altid aarsag til deres undergang, der besiddes af dem« (pag. 4). Ogsaa efterat han havde fattet sit nye forsæt, maatte han kjæmpe med tilbøielighed til hine tre verdslige goder; dog følte han afsky for disse, saalænge sjælen sysselsatte sig med overveielser som de før nævnte, i begyndelsen i korte mellemrum, der imidlertid blev hyppigere og langvarigere, jo mere det sande gode gik op for ham. Alt det, der kan være os et middel til at naa frem til en større fuldkommenhed, kalder Spinoza et *sandt gode*; »men det *høieste* gode er at naa didhen, at man om muligt sammen med andre individer kan nyde en saadan natur« (d. e. en, der er fuldkomnere end ens egen nærværende); denne natur bestemmes som »erkjendelsen af den forening, som sjælen har med hele naturen«. »Dette er altsaa det øiemed, hvorimod jeg stræber, at erhverve en saadan natur og

at stræbe efter, at mange kan erhverve den sammen med mig; d. e. til min lykke hører det ogsaa at bestræbe mig for, at mange andre kan indse det samme som jeg, at deres indsigt og lyst kan stemme overens med min indsigt og lyst« (pag. 6). Kun forat dette ethiske øiemed, den høieste menneskelige fuldkommenhed, skal blive befordret, vil Spinoza anbefale studiet af de forskjellige videnskaber; »og saaledes bør man som unyttigt forkaste alt det, der i videnskaberne ikke befordrer vort øiemed« (pag. 7). Som videnskaber, der er af betydning for hint øiemed, og hvoraf hver især tør tænkes som et led i Spinozas ikke helt fuldendte filosofiske system, nævnes (pag. 6): videnskaben om naturen, det vil formodentlig sige: metafysik og maaske, til forskjel fra den senere nævnte mekanik, de kvalitative naturvidenskaber — tantum de Natura intelligere . . . —; sociologi — formare talem societatem —; moralfilosofi, pædagogik, medicin, mekanik. »Men fremfor alt bør man udtænke en maade, hvorpaa forstanden kan forbedres og — saavidt det lader sig gjøre i begyndelsen (d. e. ved begyndelsen af den videnskabelige forsken) — renses, forat den med held kan forstaa tingene uden vildfarelse og paa den allerbedste maade« (pag. 6).

19. Vi har refereret denne — vi kunde fristes til at sige: — Spinozas tiltrædelsestale til hans fri filosofiske virksomhed saa vidt udførlig som skeet, fordi hans ord indeslutter hans program, der i sig samler de forskjellige motiver i den spinoziske filosoferen. Vi betragter derved nøiere følgende punkter: 1) Det er mærkeligt, at det filosofiske system, som maaske mest af alle fremhæver tingenes nødvendige udvikling og som høieste dyd forkynder sindsro (acquiescentia in se), selv er blevet til ved *en næsten lidenskabelig udvikling* i forfatterens liv — et bevis for, at hans filosofi ikke er et tomt fantasifoster, at hans spekulative virksomhed ikke er »som at springe i en omnibus og drikke dus med Vorherre«; at hans filosoferen hviler paa en dyb selvoplevelse, fremgaar ogsaa tydelig af den virkning, som hans tænkning efter hans eget vidnesbyrd udøvede paa hans verdslige tilbøieligheder. 2) Øiemedet for den spinoziske filosoferen er af *praktisk* natur; for saa vidt

ligner Spinoza den store engelske begrunder af erfaringsfilosofien: *Bacon;* men medens den engelske statsmand i sit »Organon« væsentlig tager sigte paa *herredømmet over naturen* og for dette herredømmes skyld finder videnskaber og filosofi (som videnskabslære) nødvendige, sætter den jødisk-hollandske eneboer den *høiere aandelige fuldkommenhed*, herredømmet over lidenskaberne, med den deraf udspringende »*uafbrudte og høieste glæde*« som videnskabernes øiemed. 3) At Spinoza med denne sin opfatning af videnskaberne som et middel for sædeligheden alligevel i sin betragtning af hine — som overhovedet i sin livsbetragtning — ikke sank ned til en overfladisk utilitarisme, skyldte han vistnok sin erkjendelsestørstende aand, der bragte ham til at betragte *erkjendelsen selv* som et væsentligt led i den efterstræbte fuldkommenhed og glæde og dermed til at opfatte hin som *sit eget øiemed* — en betragtningsmaade, der møder os især i ethikens 5te bog. Dette synspunkt fremtræder ogsaa midt i den spinoziske udvikling, der her sysselsætter os, idet det høieste gode sættes i, sammen med andre, at naa en fuldkomnere natur, og denne dernæst bestemmes som »*erkjendelsen* af den forening« etc. 4) Imidlertid tør man maaske fra hin — i utilitaristisk retning pegende — udtalelse om videnskaberne forklare sig en betænkelig begrænsning inden vor filosofs videnskabslære; i hin betragtning turde det nemlig ligge, at han ei anerkjender æsthetiken som en videnskab, ja betragter det *skjønne* ikke alene som noget blot subjektivt — hvad jo ogsaa Kant gjør —, men endog som en underafdeling af *det nyttige eller behagelige* (cfr. eth. I appendix, ep. 54, før 58), d. e. ophæver skjønheden som selvmaal. 5) Naar Spinoza ikke som *Cartesius* nævner tvivlen som udgangspunkt for sin filosofi, maa man ikke af denne undladelse slutte, at tvivlen for vor filosof er uden betydning; megetmere har vi jo (cfr. foran § 5) seet Colerus som noget, der gjorde stærkt indtryk paa den unge Spinoza, fremhæve den cartesiske regel, at intet skal antages som sandt, som ikke er blevet bevist ved gode og paalidelige grunde; men denne regel er jo kun et andet udtryk for Cartesius's »Man bør tvivle om alt;« dette tvivlsprincip er i virkeligheden tilstede som en

latent forudsætning for Spinozas heromhandlede ethiske undersøgelse, ja for enhver spinozisk læresætning; den tvivlende undersøgelse maa hos Spinoza tænkes som forberedelsen for systemet og derved som et latent moment i dette (cfr. kap. 3, § 45 o. a. st.) Af at vor filosof paa vort sted ikke omtaler hint princip, lærer vi kun saa meget, at han ei i den grad som Cartesius *reflekterer paa tvivlen som saadan* — uagtet ogsaa vor tænker har sine afsnit mod skeptikerne —; dette er vistnok et særkjende ved Spinozas filosofi; men det er kun en nødvendig følge af filosofens historiske stilling: han begynder ikke forfra eller overser sine forgjængere, men bygger videre paa den grundvold, der er lagt, især af Cartesius ved hans De omnibus dubitandum. Men vistnok har han fra sin forgjænger ogsaa arvet en dogmatisk forudsætning, hvorom mere senere. 6) Med hensyn til Spinozas *ethik* fremgaar af vort afsnit dens *afhængighed af erkjendelsen* og dens *deterministiske karakter*. Den fuldkomne frihed naaes hos Spinoza ikke ved et sprang à la *Jacobi* eller *Søren Kierkegaard* eller ved, at man — som hos *Kant* — foreholder sig det kategoriske imperativ; friheden fattes hos vor filosof ikke som den naturløse aands seier over de naturlige drifter, men som disses tilbagetræden for et i dem selv immanent, høiere, men dog naturligt princip: *erkjendelsen*; denne frihed naaes ikke alene ved erkjendelsen, men har endogsaa sit væsen givet i og med denne. Ved overgangen fra de verdslige interesser til erkjendelsen er der tilsyneladende et sprang (cfr. forr. § og her nr. 1); men for den modnede betragtning viser denne overgang sig som en nødvendig udvikling, idet sjælens evige natur er nærværende allerede i lidenskaberne, der i sig selv er en fordunklet tænkning (cfr. især eth. V). Hvad er hin erkjendelses objekt? Selvfølgelig ikke det indeterminerede sjæle-subjekt, det i sig selv hvilende noumenon, men *sjælens nødvendige sammenhæng med den hele natur*; her ligger determinismen: ved at erkjende, hvad man *er* i *totaliteten*, *naar* man sin fuldkommenhed som *enkeltvæsen*. 7) Ogsaa et andet *hovedtræk* ved Spinozas *ethik* og dermed ved hele hans *filosofi* træder os her imøde: dens fremtrædende *humane* karakter. Skjønt han lever som den ekskom-

municerede eneboer, føler Spinoza sig dog i samfund med den hele menneskehed; derfor betragter han ikke erkjendelsen med dens sædelige frihed som det høieste gode uden, *forsaavidt han kan dele den med mange andre.* Det er denne høie humanitet, der saa velgjørende træder os imøde fra Spinozas liv og lyser ud af hans brevveksling, ja, giver hele hans videnskabelighed dens formelle og reelle præg. I hin af os fremhævede sætning ligger som i nødden en stor del af ethiken saavelsom hovedindholdet af tract. politicus og tract. theologico-politicus indesluttet. 8) Som det fremgaar af nr. 6, hviler den spinoziske ethik paa *metafysiken;* Ethica er for en ikke ringe del af metafysisk indhold. Denne videnskab, hvis opgave det bliver at finde enheden mellem den enkelte og universet, faar karakteren af *central*videnskab. 9) Som særdeles vigtig har vi seet fremhævet videnskaben om den »maade, hvorpaa forstanden kan forbedres og . . . renses . . . .« Da det, der bør være, hos vor filosof falder sammen med, hvad tingen er efter sin dybeste natur, i totaliteten, maa forstandens forbedring hidføres ved, at den fattes efter sin sande natur. Den videnskab, der har dette øiemed, er *logiken* eller — som vi med hensyn til dens reale karakter heller vil kalde den — *erkjendelsestheorien.* Dens betydning for systemet, specielt for metafysiken, saavelsom dens forhold til *psychologien* forbeholder vi en følgende §. 10) Den i nr. 6 og 8 nævnte enhed i naturen viser for vor filosof hen til *gudsbegrebet.* Den uendelige natur lader sig nemlig kun tænke i enhed med det absolut uendelige og fuldkomne væsen: Gud, som Guds stadig producerede virkning, hvori aarsagen selv er immanent tilstede. Saaledes munder *Spinozas metafysik* ud i *religionsfilosofi;* ethikens første bog er betitlet »Om Gud«, og den sidste, der bærer titelen »Om forstandens magt eller om den menneskelige frihed«, fører igjen tilbage til Gud; thi erkjendelsen bliver først fuldkommen, idet den ser alt, sig selv iberegnet, i dets udgang fra og tilbagevenden til Gud; ja idet den ræsonnerende forstand træder tilbage for den intuitive viden, der skuer alt i Gud. I denne erkjendelsesform og den paa den byggede »intellektuelle kjærlighed til Gud« ligger den høieste salighed, den fuldkomneste sindsro — en

ro, der breder sit velgjørende præg især over ethikens 5te bog — og dermed det høieste herredømme over affekterne. Den spinoziske ethik er saaledes i sin sidste grund *religiøs ethik*. 11) Naar en videnskab som historien ikke nævnes i Spinozas opregning, tyder dette vistnok paa, at filosofen ikke opfatter hin som fuld erkjendelse; herom og om begrænsningen i denne dom vil vi senere faa anledning til at handle.

Som man vil se, minder den ethiske tendens: herredømmet over affekterne i sindsroen, læren om erkjendelsen som et middel for dette øiemed, den metafysiske erkjendelse af naturens enhed og af menneskets determinerede forhold til naturen, den humane ethik og den religiøse afslutning om oldtidens *stoikere*.

20. Vi har i vore sidste betragtninger (§ 18 og 19, spec. § 19 nr. 8 og 9) fundet *metafysiken* som midtpunktet i Spinozas system og *erkjendelsestheorien* som en særdeles vigtig videnskab inden systemet. Hvorledes maa hos vor filosof *forholdet* mellem *begge disse videnskaber* tænkes? Er den sidste en følge af eller en forudsætning for den første? I) For at tænke sig erkjendelsestheorien bygget paa eller som et led i metafysiken kunde man anføre som grund den plads, som Spinoza i ethica tildeler erkjendelsesarterne med de herhenhørende problemer, altsaa det vigtigste i erkjendelsens theori; her optræder nemlig erkjendelsesarterne først, efterat de for ethiken nødvendige metafysiske bestemmelser og læren om sjælens naturlige forhold til Gud er afhandlede; erkjendelsestheorien gaar her som et led ind i metafysiken. II) For den modsatte antagelse, der sætter erkjendelsens theori som grundlag for erkjendelsen af tilværelsens væsen, kan man anføre følgende: 1) Denne mening udtales af forfatteren selv i hans brev til Bresser af 1666 (ep. 37, før 42): . . . »for at erhverve denne« (d. e. erkjendelsen af den rene forstand) »er det nødvendigt fremfor alt at skjelne mellem forstanden og forestillingen eller mellem de sande idéer og de øvrige . . . For at forstaa dette, ialfald forsaavidt methoden kræver, er det ikke nødvendigt at erkjende sjælens natur ved dens første aarsag; men det er tilstrækkeligt at udkaste en beskrivelse (historio-

lan) af sjælen eller opfattelserne (perceptionum) paa den maade, som Bacon lærer«. 2) At metafysiken maa grundes paa erkjendelsestheorien, fremgaar udtrykkelig af nogle udtalelser i tract. de int. emend.: her (pag. 34) betegnes f. eks. erkjendelsen af sandhedens form og af forstandens natur som et nødvendigt grundlag, »fra hvilket vi skal deducere vore enkelte tankebestemmelser« (domme, cogitationes), og som »en vei, ad hvilken forstanden vil kunne naa ... til de evige tings erkjendelse« (d. e. til den metafysiske). 3) Spinoza skrev sin erkjendelsestraktat forud for sin fremstilling af metafysiken i ethica, hvilket tyder paa, at han ansaa hin videnskab som grundlag for denne eller ialfald holdt hin for forstaaelig uden, at denne gik forud. 4) Den under 1 og 2 nævnte opfattelse, der fremlægges gjennem den senest i 1663 forfattede erkjendelsestraktat og i det nysnævnte brev af 1666, kunde maaske nogle antage senere opgiven af Spinoza og herfor søge en støtte i den omstændighed, at erkjendelsestraktaten er ladt ufuldendt fra forfatterens haand, som om dens fuldendelse var funden overflødig eller endog vildledende ligeoverfor ethiken. Hermed vilde erkjendelsestraktatens prioritet i tid tabe al betydning som vidnesbyrd for vor forklaring (II), ja gaa over til et vidnesbyrd *mod* samme. Men antagelsen holder ikke stik. Thi selve ethiken er ikke alene reelt, men ogsaa formelt bygget paa erkjendelsestheoretiske aksiomer og definitioner, hvilke efter sit væsen stemmer med de i traktaten hævdede lærdomme; uden et saadant grundlag vilde jo ogsaa ethikens metafysik svæve i luften. Erkjendelsestraktatens mangel paa afslutning kan forklares af andre omstændigheder end den nys antydede, maaske bedst ved en rent udvortes, os ubekjendt, grund. III) Vi nødes altsaa til at antage, at Spinoza i lighed med baade *Plato* og *Cartesius* har tænkt sig de metafysiske sandheder afledede af den rigtig fattede erkjendelsesform eller *erkjendelsestheorien* som *grundlag*, som *eksistentiel forudsætning*, for *metafysiken*. Da Spinoza paa den anden side optager erkjendelsestheoriens hovedbestanddel som en integrerende del af ethicas metafysiske system (cfr. I i denne §), tør vi antage, at han har tænkt sig forholdet mellem begge

videnskaber saaledes, at *metafysiken*, der eksistentielt har erkjendelsestheorien til sin forudsætning, selv i *principiel* eller *absolut* betydning udgjør dennes *forudsætning*, idet hin fremstiller de evige, høieste realiteter, hvoraf den menneskelige erkjendelse, den menneskelige tænken[1]), er afhængig, eller hvortil den staar i relation, hvilke realiteter mennesket som et endeligt væsen kun kan naa ved at gaa ud fra en rigtig opfattelse af sin egen tænkning — en art analogi til det aristoteliske princip: »Hvad der er det første i tingene, er det sidste for os, og hvad der er det første for os, er det sidste i tingene«. *Erkjendelsestheorien* under Spinozas synspunkt gaar *analytisk* frem fra tænkningens form til de(t) reale grundbegreb(er), der er altings, ogsaa tænkningens, forudsætning, og fastsætter methoderne, specielt for den deduktive fremgang fra de(t) høieste begreb(er); i det saaledes fundne absolute tager *metafysiken* sit udgangspunkt for deraf efter den anviste methode at *deducere* de lavere realiteter. Vi fatter altsaa forholdet mellem begge videnskaber som et udtryk for den gjennem hele spinozismen gaaende dobbeltproces: *den analytiske og den synthetishe proces;* i denne form er begge at tænke som *sande* tankebevægelser, enhver som et moment i den konkrete erkjendelses væsen. Naar Spinoza etsteds (cfr. II 2 i nærværende §) taler, som om erkjendelsen ved den første aarsag var overflødig for methoden, er dog meningen af dette sted vistnok kun den, der ogsaa synes at ligge i sammenhængen, at hin erkjendelse ikke er nødvendig som *udgangspunkt* for methoden, hvorved ikke er udelukket, at methoden selv maa føre hen til hint begreb som til sin principielle forudsætning. Efter det her fremstillede grundforhold mellem Spinozas erkjendelsestheori og hans metafysik bliver det let forklarligt, hvorledes han først kunde skrive sin erkjendelsestheori som grundlag for sin metafysik og senere optage indholdet af hin i denne; thi den ideelt forberedende udvikling bortkastes ikke som overflødig, naar den høiere erkjendelse er naaet, men

---

[1]) Vi anteciperer allerede her, hvad først senere kan bevises, identificeringen af erkjendelse og tænkning hos Spinoza.

gaar selv som et led ind i denne og faar først sin fulde forklaring fra denne, hvis principer har været virkende allerede inden den forberedende erkjendelse. Som antydet havde Spinoza for sin opfattelse af forholdet mellem de to videnskaber et tilknytningspunkt hos *Cartesius*; hos denne danner jo cogito ergo sum (d. e. den menneskelige tænkens og erkjendelses realitet) det ideelle udgangspunkt for hans metafysiske grundbegreb: gudsbegrebet; men dette begreb repræsenterer den uendelige realitet, der (som skaber) gjør den menneskelige erkjendelse mulig; ogsaa hos ham er en væsentlig del af indholdet af Meditationes gaaet over i Principia. En lignende grundbetragtning gjorde sig senere gjældende især hos *Hegel*; ogsaa denne filosof grundlagde gjennem sin erkjendelsestheoretiske Phænomenologie des Geistes sit eiendommelige metafysiske, »logiske«, standpunkt, men optog senere i sin Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften hovedindholdet af hint værk som en bestanddel af selve det metafysiske system. — Hvori faar den spinoziske *erkjendelsestheori sit udgangspunkt?* Vi maa antage, at den givne, naturvoksne eller ialfald endnu ikke filosofiske, erkjendelse, det vil i Spinozas tankegang sige: den ikke med fuld konsekvens gjennemførte erkjendelse danner erkjendelsestheoriens eksistentielle udgangspunkt, som den sidste videnskab metafysikens. Ved at besinde sig paa sig selv i den oprindelige erkjendelse opdager tænkningen, hvorledes der *bør* tænkes, hvad der er tænkningens adækvate form, og bliver erkjendelsestheori. Med hensyn til nærværende punkt er lærerigt et sted i erkjendelsestraktaten (pag. 13 f.), hvor det heder: »Heraf sluttes, at methoden« (d. e. erkjendelsens theori) »er intet andet end den refleksive erkjendelse eller idéens idé, og fordi idéens idé ikke gives uden, at idéen først er given, vil der altsaa ikke gives nogen methode uden, at idéen først er given. Derfor vil den gode methode være den, der viser, hvorledes sjælen bør ledes efter en given sand idés rettesnor«. Om en given ikke-filosofisk erkjendelse tror vi at maatte forstaa ikke alene dette, men ogsaa nogle andre steder af traktaten, hvilke lader »methoden« opbygges paa »idéen«. Det citerede sted viser tydelig, at er

kjendelsestheorien først fra, hvad der *er* tænkt, kan give reglerne for, hvorledes der *bør* tænkes. Disse regler sammenfattes her til *én* grundregel: denne videnskab skal føre tænkningen hen til idéen om det absolute væsen, til den idé, »der afbilder hele naturens oprindelse og kilde, saa at den selv ogsaa er kilden til de øvrige idéer« (i det samme afsnit, hvoraf det forudgaaende citat er hentet), og give regler for deduktionen ud fra denne idé. Al forud for erkjendelsestheorien gaaende erkjendelse kan saaledes kun faa betydning af et første grundlag for tænkningens selvbesindelse i hin videnskab. Om den *naturvoksne psychologiske viden* — sjælens naturlige viden om sig selv — maa det samme gjælde; den danner kun et mangelfuldt tankegrundlag for erkjendelsestheorien. Men da den mangelfulde tænkning af vor filosof opfattes som et indskrænket udtryk for den adækvate, vil paa den anden side forskjellen mellem den umiddelbare psychiske viden og den erkjendelsestheoretiske videnskab for ham svinde ind til en, om end betydelig, *gradsforskjel.* I spinozismen gjælder det, at al umiddelbar og som saadan mangelfuld viden ved at *reflekteres*, d. e. ved at tænkes i sin sammenhæng med totaliteten, gaar over til at være en sand, adækvat, erkjendelse (cfr. udtalelsen om affekterne § 39); da *psychologien som videnskab* sætter sig til opgave at reflektere de psychiske kjendsgjerninger og forstaa dem som et system, der igjen udgjør et led i det erkjendelsens totalsystem, som filosofien opstiller, vil psychologien hos ham komme til at levere en *adækvat opfattelse* af sjælens natur, d. e. af *tænkningen* (cfr. næste kapitel); den adækvate opfattelse af tænkningen som saadan, »idéens idé«, er imidlertid for Spinoza *erkjendelsestheorien*, og *psychologien* kommer saaledes konsekvent til at *falde sammen* med denne grundvidenskab. Grunden til denne identificeren ligger altsaa i, at sjælens væsen opfattes som sand tænken. Naar vi saaledes principielt identificerer erkjendelsestheori og psychologi inden spinozismen, tør vi ikke tænke os denne identificeren efter flere nyere filosofiske retningers analogi, hvilke *sammenblander* to adskilte videnskaber, idet »sjæl« og »tænkning« for hine retninger ikke falder sammen, og specielt

tildeler erkjendelsestheorien den empiriske psychologis (kun i denne form bliver her psychologien opfattet) methode. *Spinozas psychologi* er jo væsentlig *rational med deduktiv methode;* den er ét med hans erkjendelsestheori ikke alene med hensyn til objekt, men ogsaa med hensyn til erkjendelsens kilde og methode. — Vi imødegaar en mulig *indvending* mod den nysnævnte identificeren: Efter et saadant ræsonnement, kunde man mene, vilde alle videnskaber hos Spinoza kunne betegnes som erkjendelsestheori; thi al erkjendelse er for ham ét med den rigtige tænken, og denne hører ind under erkjendelsestheorien eller »methoden«. Vi bemærker hertil: Ikke enhver tænken hører ind under denne, men kun tænkningen som saadan, forsaavidt den staar i forhold til sig selv alene; forsaavidt den derimod staar i forhold til et udenfor værende theoretisk eller praktisk objekt, for saa vidt er vi udenfor erkjendelsestheorien, hvortil altsaa hverken metafysik eller naturfilosofi, hverken ethik eller religionsfilosofi kan henregnes, omend disse videnskaber, specielt den første, staar i et indre forhold til hin videnskab (hvorom vi foran har handlet).

Af det foran udviklede fremgaar det tillige, hvori *de logiske reglers normative* karakter ligger hos Spinoza. Det har fra gammel tid været et omstridt spørgsmaal, hvordan der kan gives regler for, hvorledes der *bør* tænkes, da disse regler dog kun kan udledes fra og ved hjælp af den virkelig *eksisterende* tænkning. For vor filosof falder den adækvate tænkning sammen med den eksisterende tænknings eget grundvæsen, og han betragter det som en grundeiendommelighed ved tænkningen, at den kan naa frem fra umiddelbar eksistens til væsenet, ved kritik hæve sig selv til et *høiere* trin end det givne, hvilket høiere trin imidlertid ogsaa er det *dybere* liggende. De logiske normer maa altsaa hos Spinoza begrundes paa en lignende maade som de ethiske: ved en henvisning til sjælens *væsen.* Naar tænkningens væsen er fundet, paanøder dette sig den eksisterende tænken ved sin egen selvindlysende kraft og bliver derved til *regel;* den, der engang har faaet øie paa tænkningens konsekvens, vil ikke mere frivillig give sig ind under modsigelsens herredømme, hverken theoretisk eller prak-

tisk (det sidstnævnte: i lidenskaberne). Spinozas grundbetragtning af de logiske og de ethiske normer gjenfindes hos flere filosofer i vor tid, men især hos *Hegel*; ogsaa *Schuppes* opfattelse synes mig paa nærværende punkt at falde sammen med Spinozas; hermed er selvfølgelig ikke benægtet, at de nævnte filosofer, især den sidste, tildels har en anden opfatning af sjælens og erkjendelsens natur. Den her leverede fremstilling af forholdet mellem Spinozas erkjendelsestheori og de øvrige videnskaber i hans system maa selvfølgelig søge sin *hovedsagelige* begrundelse ikke i de enkelte anførte spinoziske sætninger, men i hele den følgende afhandling, for hvilken denne fremstilling kan tjene som en art program.

Kapitel II.

Tænkningen og dens elementer: idéen og dommen.

21. *Cartesius* opstiller som nr. 1 blandt de definitioner, der følger paa hans Responsio ad secundas objectiones (Opera 1685 II pag. 85), en, der af Spinoza anføres som den første i hans Principia philosophiæ Cartesianæ: »Med navnet tænkning omfatter jeg alt det, der er saaledes i os, at vi har en umiddelbar bevidsthed om det.« Den hosføiede, ligeledes af Spinoza citerede, forklaring lyder saaledes: »Saaledes er alle virksomheder af viljen, forstanden, forestillingen (imaginationis) og sanserne tænkeakter. Men jeg har tilføiet »umiddelbar« for at udelukke det, der følger af dem; den frivillige bevægelse har t. eks. vistnok sin udgang fra tænkningen (cogitationem pro principio habet), men er dog ikke selv tænkning.« Cfr. ogsaa Cartesius's Meditationes II (Opera II pag. 11) og Principia I 9, der tillige viser grunden til, at tænkningens begreb strækkes saa vidt: selv ved seen og spaseren er tænkningen den *eneste sikre væren*. — Med Cartesius indbefatter *Spinoza*

under tænkningen *alle sjælelige tilstande* med prioritet for intellektuelle domme og idéer, hvorom mere nedenfor. Med sin franske lærer er han videre enig i at fremhæve, at al tænkning er ledsaget af *bevidsthed* og ikke en blot og bar »stum tegning paa en tavle« (cfr. eth. II schol. pag. 119). Naar vi omhandler de logiske bestemmelser hos Spinoza, maa vi derfor stedse have for øie, at begreb, dom og slutning hos ham ikke betegner aflagrede tænkningsprodukter eller abstrakte schemaer, men selve den levende tænkevirksomhed i dennes forskjellige former. — Med denne fremhævelse af tænkningens bevidste præg er dog for vor filosof ikke ophævet, at der gives grader i bevidsthed, at der gives ikke alene helt bevidste, men ogsaa delvis bevidste, d. e. relativt bevidste, forestillinger; denne tanke vil vi flere gange møde; nærmest under behandlingen af imaginatio. — Den i Cartesius's definition opstillede begrænsning: »saaledes, at vi har en umiddelbar bevidsthed om det«, er ikke i Spinozas aand. Hos Cartesius modsættes »det, hvorom vi har en umiddelbar bevidsthed,« »det, der følger af tænkningen,« som den frivillige bevægelse; ogsaa denne er i os, forsaavidt den efter denne filosof har sin grund i tænkningen, men *som bevægelse* er den *ikke umiddelbart* gjenstand for vor bevidsthed, idet vi kun ved en slutning kan opfatte dens tilblivelse og dens væsen. Anderledes *Spinoza,* der sætter den absolute adskillelse mellem tænkningen og udstrækningen; hos ham gives der ingen i tænkningen begrundet legemlig bevægelse saa lidt som nogen i udstrækningen begrundet tænkning; derfor er Cartesius's tilføielse for vor filosof *overflødig.* Omdannet i spinozisk retning kunde definitionen maaske udtrykkes saaledes: »Ved tænkning forstaar jeg alt det, der er i os,« eller: »Ved tænkning forstaar jeg vore bevidsthedsakter«. Den cartesiske *definition* har en rent *formal* karakter, ingen real; thi »det som er i os«, og »det, hvorom vi har en umiddelbar bevidsthed,« er jo kun forskjellige *benævnelser* for »tænkning«; ikke mindre formal vilde definitionen blive ved at omdannes i spinozisk retning paa den nys antydede maade. En *real definition* af *tænkningen* som saadan er imidlertid en *umulighed*, saasom dette begreb ikke forudsætter noget andet, ved hvilket

det kunde defineres. Denne omstændighed umuliggjør dog ikke i og for sig efter Spinozas opfattelse enhver definition; thi efter ham (cfr. tract. de int. emend. pag. 8, 30 ff.) lader der sig opstille definitioner ogsaa af saadanne begreber, der ingen andre forudsætter, idet de skal defineres »ved sit eget væsen«, hvorom mere senere. Saadanne i sig selv hvilende begreber betegnes i ethiken metafysisk som substans og attributer, og blandt de sidstnævnte indtager tænkningen — som guddommeligt væsensprædikat — en plads. Medens der imidlertid i ethiken — eth. I def. 3 og 4 — leveres definitioner af substans og attribut, mangler enhver definition af det specielle attribut som saadant; i ethikens 1ste bog forudsættes baade udstrakt ting og tænkt ting som bekjendte begreber — cfr. t. eks. prop. 14 corol. 2 —; den 1ste definition i 2den bog bestemmer legemet ved hjælp af begrebet »udstrakt ting« og den 3die i samme bog idéen ved hjælp af »tænkende ting«; samme bogs 2det aksiom lyder: »Mennesket tænker«, og det 4de fastslaar vor sansning af legemet — alt *uden at nogetsteds udstrækningens eller tænkningens attribut defineres*, og det ikke alene i ethiken, men *overhovedet inden hele den spinoziske filosofi.* Formodentlig hidrører denne mangel paa definition fra, at Spinoza har havt en følelse af den tomhed, der vilde hænge ved definitioner af disse grundbegreber og derfor har foretrukket simpelthen at forudsætte dem som bekjendte. Hermed stemmer det ogsaa, at en tro discipel af vor filosof, hollænderen *Cuffeler*, i sit værk Specimen artis ratiocinandi, Hamb. 1684 (I pag. 38 f.), betegner bevidstheden som let at fatte, men vanskelig at forklare for andre. Selv *Cartesius*, der, som vi har seet, definerer tænkningen, synes at betragte definitionen som betydningsløs (cfr. Principia I 10).

22. Om end Spinoza ingen definition leverer af tænkningen, mangler dog hans system — hvad tildels fremgaar allerede af vor foregaaende paragraf — hverken *indholds-* eller *omfangsbestemmelser* af dette begreb, saaledes at hans opfatning af dette bliver fuldt forstaaelig. Vi mærker os først nogle indholdsbestemmelser.

Som vi senere vil vise, opfattes al realitet af Spinoza som

latent eller løsladt *kraftvirksomhed*; alt værende tænkes i en evig eller timelig *bevægelse*; men først og fremst opfatter han tænkningen under dette synspunkt: enhver tanke er for ham en *kraftvirksomhed*, en evig eller endelig bevægelse, hvorpaa vi i det følgende vil træffe flere eksempler. Denne grundbetragtning ligger ogsaa til grund for hans fremhæven af tænkningens *bevidste* karakter (cfr. forr. §). — Som kraftvirksomhed (og som bevidsthed) er tænkningen noget helt *konkret*. Alle abstrakte bestemmelser, termini transcendentales og universales, er efter vor filosof alene indbildningsprodukter uden objektiv realitet, cfr. eth. II prop. 40 schol. 1. Tænkningens helt konkrete natur fremgaar tydelig af eth. I prop. 31 schol., der hævder, at der ikke gives nogen forstand efter muligheden (intellectus potentia), og af eth. II prop. 48—49 med tilbehør. Prop. 48 lærer: »I sjælen er der ingen absolut eller fri vilje ...«; i prop. 49 corol. dem. heder det bl. a.: »Viljen og forstanden (intellectus) er intet andet end selve de enkelte viljesakter og idéer.« Men med vilje og viljesakter mener Spinoza i disse sætninger dømmekraft og domme; dette fremgaar tydelig af udsagnet i prop. 48 schol.: ... »bør her bemærkes, at jeg ved vilje forstaar evnen til at bekræfte eller benægte, hvad der er sandt eller falskt, og ikke begjærligheden, hvorved sjælen attraar eller afskyr gjenstande.« Vor filosof fastholder i de her citerede læresætninger med tillæg *Cartesius's* eiendommelige opfattelse af viljen, en opfattelse, der minder om den gamle *stoiske* (cfr. *Zeller*, Die Philosophie der Griechen III/1. 3. Aufl. S. 82), — rigtignok med den væsentlige forskjel, at Spinoza ikke med Cartesius og stoikerne vil antage dømmekraftens frihed ligeoverfor tankebestemmelserne, som om bifaldet ligeoverfor det tænkte havde sin grund i noget andet end i selve tanken. Som den abstrakte *dømmeevne* benægtes ogsaa — i samme scholium — alle *andre abstrakte sjæleevner*, enhver »absolut evne til at forstaa, ønske, elske etc.« Ved sin benægtelse af de abstrakte sjæleevner har Spinoza anteciperet en opfatningsmaade, der er den herskende i vore dages psychologi, men som paa Kants tid endnu ikke var trængt igjennem, idet »Kritik der reinen Vernunft« opererer med en hel række »Ver-

mögen«. *Istedetfor dømmekraft* skal efter vor filosof træde *enkelte domme* og *istedetfor forstand enkelte idéer* — eth. II prop. 49 cor. dem. —; *tænkningen* konstitueres af disse *to elementer:* 1. volitiones = det hyppigere forekommende cogitationes, domme; 2. ideæ, der, som vi nedenfor vil vise, kan oversættes baade med »begreber« og med »forestillinger«. Ethvert af disse elementer maa tænkes helt konkret. Hvorledes med denne tænkningens *individuelle* karakter dens *almindelige* kan forenes, er et spørgsmaal, hvis besvarelse vi gjemmer til kapitlet om det videnskabelige system hos Spinoza (kap. 16). — *Slutningen* (conclusio) betragtes altsaa ikke som et særegent tænkningselement; den er for Spinoza = en fuldkommen dom (cfr. flere steder nedenfor, t. eks. § 176). — Vi gaar over til at betragte Spinozas opfatning af *forholdet* mellem de to tænkningselementer: *domme og idéer*. Af de første leverer han ingen definition, formodentlig af samme grund som den, hvorfor han ingen leverer af tænkningen (cfr. § 21); thi ialmindelighed, naar Spinoza nævner dette ord, tænker han kun paa tænkningen som dom. Derimod definerer han *idéen*, og det noget forskjellig fra *Cartesius*. Hos sidstnævnte forfatter defineres — def. 2 efter Responsio ad secundas objectiones, Opera II pag. 85 — idea saaledes: »Ved idé forstaar jeg den form ved enhver tænkeakt, ved hvis umiddelbare opfattelse (perceptionem) jeg er mig selvsamme tænkeakt bevidst« — en definition, der med hosføiet forklaring optages som def. 2 i Spinozas fremstilling af den cartesiske filosofi. I *ethiken* (II def. 3) læser vi derimod: »Ved idé forstaar jeg sjælens begreb, hvilket sjælen danner, fordi den er en tænkende ting«, hvortil føies følgende forklaring: »Jeg siger hellere »begreb« (conceptum) end »opfattelse« (perceptionem), fordi navnet »opfattelse« synes at angive, at sjælen befinder sig i en lidende tilstand ligeoverfor sit objekt (Mentem ab objecto pati), medens derimod »begreb« synes at udtrykke en handling af sjælen«. Saavel i den spinoziske som i den cartesiske definition bestemmes idea ved hjælp af *dommens* begreb; thi »tænkeakt« og »sjælen danner, fordi den er en tænkende ting«, maa her betegne sjælens dømmende virksomhed. Derved fremtræder hos begge filosofer *dommen*

— vi mener: med rette — som *tænkningen* κατ' ἐξοχήν, idéen kun som tænkning i sekundær betydning. Derimod angives i begge definitioner forholdet mellem begge tænkningsformer forskjellig; Cartesius bestemmer idea som *dømmeaktens indre enhed*, Spinoza derimod idea som *produkt* af *dømmeakten*, *den sidste* altsaa som den førstes *eksistentielle grund*[1]). Den sidste forklaringsmaade er den simpleste og formodentlig paa grund deraf foretrukken af vor filosof; men den staar ikke i nogen indre strid med den første; megetmere er begge kun forskjellige sider af den samme sandhed: *principielt* eller *væsentlig* seet er *idéen* (*begrebet*) det *første*, *dommen det andet; eksistentielt*, d. e. for os, er *det omvendte tilfældet*. Med hensyn til Spinozas opfattelse af forholdet mellem idéen og dommen er det værd at lægge mærke til den eiendommelige, allerede i erkjendelsestraktaten (Opera I pag. 12 nota 1) antydede, propositio 49 med demonstratio i ethikens 2den bog: »I sjælen gives der ingen villen, eller bekræftelse og benægtelse, uden (præter) den, som idéen indeslutter, forsaavidt den er idé.« Beviset hævder, at en bestemt dom — t. eks. den, at de 3 vinkler i et triangel er = 2 R — indeslutter en bestemt idé — her: trianglets —, og at omvendt idéen ikke lader sig tænke uden den bestemte dom, hvoraf sluttes, at dommen hører med til idéens væsen og er identisk hermed; hertil slutter sig det i paragrafens begyndelse citerede corollarium om viljens og forstandens enhed. Herved er altsaa sat en *gjensidig afhængighed* og en deraf *afledet væsensenhed* mellem de to arter tænkningselementer; men denne afhængigheds for begges vedkommende forskjelligartede karakter er deri endnu ikke udtrykt. At dog Spinoza hylder den netop fremsatte opfatning af dommen som det eksistentielle, idéen som det principielle udgangspunkt, fremgaar dels af et udtryk i De intellectus emendatione tractatus, dels af forholdet mellem den 2den og den 3die erkjendelsesart. I traktaten finder vi nemlig pag. 21 et udtryk,

---

[1]) Heraf fremgaar det ugrundede i en kritik som den, der gjøres i den fra kantisk standpunkt skrevne, anonyme *tyske oversættelse af ethiken fra 1796*, hvilken betegner eth. II def. 3 som en tom definition.

der minder om den cartesiske definition af idea: »begrebet (conceptus), d. e. *idéen eller subjektets og prædikatets sammenhæng i sjælen*«; her tænkes idéen ikke som produkt af dommen, men som dennes *bevidsthedsmoment*, som dens indre enhed, der for Spinoza falder sammen med dens *grund*. Endelig repræsenterer den 2den erkjendelsesart (ratio) den reflekterende, middelbare, tænkning, der udleder læresætninger af aksiomer, af definitioner eller af andre læresætninger, altsaa domme af andre domme, til forskjel fra den 3die, den absolute, umiddelbare erkjendelsesart (scientia intuitiva), der skuer tingenes væsen i Gud; idet den reflekterende tænken af Spinoza bestemmes som den intuitives reelle forudsætning, hvoraf denne opstaar, den intuitive derimod som hins princip (cfr. kap. 10), forudsættes det samme forhold mellem refleksionens grundelement: dommen, og den indvortes skuede forestilling. Eksistentielt, d. e. for vor reflekterende opfattelse, gaar dom, men »halvcirkelen bevæges« forud for den intuitivt fattede forestilling, der udgjør enheden i eller principet for denne dom, forud for den fastholdte halvcirkelbevægelse, hvilken efter Spinoza falder sammen med kuglens idé; principielt, i tingenes evige verden, gaar derimod denne forestilling forud for hin. At vor filosofs opfatning af forholdet mellem dom og idé er af stor betydning for hans lære om de simple idéer og om vildfarelsen saavelsom for andre punkter i systemet, ja i virkeligheden for det hele system, vil yderligere fremgaa af de senere afsnit af denne afhandling. Ogsaa Spinozas opfatning af erkjendelsestheoriens stilling ligeoverfor metafysiken hviler isandhed paa den samme tanke som den her satte forskjel mellem tænkningens grundelementer (cfr. § 20). — Det ligger nær at spørge, hvorledes *idéen* kan udtrykke en *bevægelse*, hvad den dog hos Spinoza maa for at kunne være tænkning. Efter en nu almindelig opfattelse er det kun dommen og dennes udvidede form: slutningen, der repræsenterer bevægelsen i tænkningen; medens begrebet eller forestillingen udtrykker det stivnede resultat eller udgangspunkt for bevægelsen. Denne betragtningsmaade vil konsekvent føre til, at man enten sætter begrebet udenfor tænkningen eller opfatter denne anderledes

end som en bevægelse. For Spinoza løses problemet ved hans skjelnen mellem den endelige eller timelige og den evige bevægelse — en adskillelse, som vi senere paa flere punkter vil faa anledning til at behandle. Begrebet, t. eks. kuglen, er for ham udtryk for en evig tankebevægelse, dommen (»halvcirkelen bevæges«) for en timelig. Vi vilde maaske nærmest udtrykke denne tanke saaledes: I begrebet er bevægelsen reduceret til en mathematisk uendelig liden størrelse, hvilken i dommen antager en begrænset værdi. Om forholdet mellem idé og dom, specielt med hensyn til de apriorisk-synthetiske domme, slgn. videre især kap. 8.

23. Vi forsøger af det nys udviklede nøiere at fastsætte *dommens væsen*, saaledes som dette maa vise sig under Spinozas synspunkt, hvorved vi for større fuldstændigheds skyld, tildels appellerer til resultater, der først senere vil blive behandlede i sin rette sammenhæng. Da dommen som tænkeakt repræsenterer en *bevægelse*, maa dens *kopula* faa betydning af en overgang fra subjektet til prædikatet; men denne overgang maa tænkes som en saadan, hvori det første led bevares i det andet. Dommen bliver saaledes en forsoning af forskjelligartede tænkningsbestemmelser. Det stemmer overhovedet med spinozismens aand at tænke sig dommen under identitetens, ikke den abstrakte, men den konkrete identitets, synspunkt. Vi vil senere finde, at det hele system hviler paa en intuitivt fattet coincidentia oppositorum. Om den spinoziske identitet overhovedet henviser vi til nærværende afhandlings slutningskapitel. — At dommen ikke blot udtrykker en identitet af *idéer*, men ogsaa som en følge heraf afspeiler en identitet af *realiteter*, ligger indesluttet i det spinoziske begreb af erkjendelsen, som vi i et følgende kapitel vil behandle. Med dommens bevægelsespræg hænger dens *individuelle* karakter nøie sammen. Den forestilling, der er i overgang til en anden, er forskjellig efter denne sin relation, og selve overgangens art er forskjellig efter overgangsledenes natur. Ikke alene de i dommen som *subjekt* og *prædikat* fungerende idéer, men ogsaa dommens *kopula* maa saaledes have en individuel karakter. Naar det heder »rosen er rød«, opfattes rosens idé med en anden

nuancering, end naar det heder »rosen er en plante«; i den første dom er videre prædikatet »rød« at tænke som en helt individuel forestilling, forskjellig fra de forestillinger, vi har, naar vi siger »hesten er rød« o. s. v.; endelig har forbindelsen mellem subjekt og prædikat, »er«, i den første dom en anden betydning end i den anden. Naar Spinoza siger: »Gud er naturen«, har han en anden side af Guds væsen for øie end, naar han siger: »Gud er substans«; men han mener ogsaa med »er« noget ganske andet i begge tilfælde. I den første dom betegner kopula en overgang til et afledet, underordnet, begreb, en følge af subjektet, i den anden en overgang til et sideordnet; i den første dom betegner altsaa kopula en nedadgaaende tankebevægelse, i den anden en horisontal; derfor modsætter Spinoza sig (cfr. § 137) den opfattelse af hans lære, at i denne Gud og naturen er identiske, og det uagtet han selv oftere anvender udtrykket »Deus sive natura«. Spinoza vil nemlig ikke, at »er« i sætningen »Gud er naturen« skal opfattes om den — vi kunde maaske sige: parallele — identitet, der findes i sætningen »Gud er en substans», en feil, hvori rigtignok de fleste af hans modstandere har gjort sig skyldige. — Vi staar dernæst ligeoverfor det vigtige spørgsmaal angaaende det *analytiske* og det *synthetiske* moment i de spinoziske domme og Spinozas udtalelser desangaaende. Som vi i forr. § har seet, staar dommen hos Spinoza i et dobbelt forhold til begrebet: forsaavidt hin har sit princip i dette, falder dommen sammen med begrebet; forsaavidt den derimod kun har sit princip, ikke sin eksistens, i dette, d. e. forsaavidt vor tænkning i dommen endnu ikke er naaet frem til den bevidste fatten af principet, for saa vidt er dommen forskjellig fra begrebet. Da vi nu som bekjendt kalder en dom analytisk, naar den er given i og med et begreb — naar dens prædikat er indesluttet i dens subjekt —, paa den anden side synthetisk, naar dette ikke er tilfældet — naar dens prædikat gaar ud over dens subjekt —, maa man sige, at paa spinozismens standpunkt enhver dom er baade *analytisk* og *synthetisk*. Intet af disse momenter kan mangle: Hvis en dom kun var analytisk, vilde den mangle forskjellighedens moment, dens

prædikat vilde være absolut identisk med dens subjekt, og, bortseet fra, at en saadan absolut identitet neppe lader sig tænke (cfr. vort slutningskapitel), vilde dommen under dette synspunkt blive uden betydning for erkjendelsen; hvis derimod en dom var udelukkende synthetisk, vilde sammenhængen i den være ophævet, d. e. den vilde ikke være nogen tænkeakt. Kun forsaavidt det ene eller det andet af disse momenter *er stærkere fremtrædende* end det andet, vil der i spinozismen konsekvent kunne tales om *analytiske* og *synthetiske domme*. Den *synthetiske* dom, der som saadan udtrykker tænkningen paa det punkt, hvor den endnu ikke helt har fattet sin egen sammenhæng, er den *for os* første art domme. Af denne art er først og fremst sansedommene (cfr. kap. 5 og 6). Disses enhed er nærmest en udvortes sansningens samtidighed. En dom som »skibet bevæges« (= skibet er en for øieblikket bevæget ting) er som saadan efter Spinozas mening endnu ikke sand i dette ords fulde betydning; thi sandheden ligger for ham i den logiske konsekvens, altsaa i den analytiske dom (cfr. § 50). Gjennem en opdaget grund, t. eks. vinden[1]), gaar den erfaringsmæssige sammenknytning over til en indre enhed; den synthetiske dom, t. eks. »skibet bevæges«, gaar derved over til en analytisk, altsaa til en helt sand; »skibet bevæges af vinden« er efter sin betydning = det af vinden paavirkede skib bevæges, hvor prædikatsbegrebet maa tænkes som en følge, indesluttet i subjektsbegrebet. Denne originale opfatning af dommen, der tydelig udsiges i De int. em. tr. pag. 24, som vi snart vil gaa nøiere ind paa, tør altsaa ikke udlægges derhen, at Spinoza paa de nyere identitets-logikeres, en Boole's, en Jevons's o. a.'s temmelig mekaniske maade vil reducere alle domme til absolut identitet. Selv i den *analytiske* dom, der som saadan er sandhedens konsekvente udtryk, findes der jo et forskjellighedens, et synthetisk, moment, ikke alene forsaavidt prædikatets begreb ialmindelighed er af større omfang end subjektets, men endnu mere forsaavidt der i subjektet endnu

---

[1]) For større simpelheds skyld taler vi her, som om et enkelt begreb hos pinoza kunde danne grunden; i virkeligheden er denne jo altid sammensat.

ikke er *reflekteret* paa prædikatet som saadant: i »materien er ugjennemtrængelig« har man i subjektet endnu ikke kaldt dens ugjennemtrængelighed frem for bevidstheden; megetmere sker dette først i selve dommen. Hvis man derimod allerede i subjektet har reflekteret paa prædikatet, fremkommer *abstrakt-analytiske* domme, hvori en absolut identitet sættes mellem prædikatet og subjektet eller mellem hint og et led i dette (»det firkantede er firkantet«; »det firkantede bord er firkantet«); saadanne domme vil Spinoza vistnok ikke kunne betragte som urigtige, men dog som forholdsvis betydningsløse i erkjendelsestheoretisk henseende, forsaavidt tænkningens konkrete bevægelseskarakter her ikke kommer til udtryk; i det høieste kan saadanne abstrakte domme — i lighed med det enkelte begreb — faa betydning som et udgangspunkt for erkjendelsen — hvorom mere senere. Kun *den* analytiske dom er en fuldkommen dom, altsaa helt »sand«, hvori det synthetiske moment ligger udtrykt i dommen paa den maade, at prædikatet udtrykker en bestemthed, der endnu ikke er kommen til udtryk i subjektet, men vel følger deraf. En fuldkommen dom er altsaa *den analytiske*, *der indeslutter en synthese*, og da synthesen med *nødvendighed* maa ligge i dommen, kan vi sige: den virkelig analytiske dom, der *indeslutter en synthetisk dom a priori*, hvorom mere senere. Fuld sikkerhed for, at en synthese ligger indesluttet i dommens subjektsbegreb, vil man kun kunne have ved de »simple idéer«, hvor synthesen skues i begrebet (kap. 8). At den virkelig sande analytiske dom maa være fri ogsaa for skjulte modsigelser, vil vi senere betragte (cfr. § 50). — Den foranstaaende udvikling af Spinozas lære om de analytiske og synthetiske domme er ikke blot en af os udledet, maaske tvivlsom, konsekvens af hans tænkningsprincip; men den har forfatterens egne ord for sig. Vi anbefaler læseren paa nærværende punkt at gjennemlæse det mærkelige afsnit pag. 23—25 af erkjendelsestraktaten, hvortil vi ogsaa senere gjentagne gange vil komme tilbage. Efterat her er udviklet, at sandheden ligger i den indre konsekvens, nævnes som eksempel paa en sand idé en, der »ikke har noget objekt i naturen«, nemlig kuglen, der kan tænkes saa at sige opstaaet

ved en halvcirkels bevægelse omkring centret, medens i høiere betydning halvcirkelens bevægelse opstaar af kuglen, hvorved er udtrykt det før nævnte dobbelte forhold mellem dommen og idéen (cfr. kap. 8). Om denne dom »halvcirkelen bevæges« gjælder det, at den »vilde være falsk, hvis den ikke var forenet med begrebet af kuglen eller en aarsag, der bestemmer en saadan bevægelse, eller absolut, hvis denne bekræftelse var nøgen« (nuda). Derpaa fortsættes der: »Thi da vilde sjælen blot stræbe efter at bekræfte halvcirkelens bevægelse alene, hvilken hverken indeholdes i halvcirkelens begreb eller opstaar af begrebet af en aarsag, der bestemmer bevægelsen«. Her siges altsaa, at dommen for at være sand enten maa være ligefrem analytisk eller, hvis den er synthetisk, forenet med en grund, der nødvendiggjør prædikatets forening med subjektet; men at i det sidste tilfælde den synthetiske dom ved hjælp af grunden gaar over til en analytisk, fremgaar af det næste punktum, der fører til at betragte alene de analytiske domme som sande: »Derfor bestaar falskheden alene deri, at om en ting noget bekræftes, der ikke indeholdes i det begreb om den, hvilket vi har dannet, som bevægelse eller hvile om halvcirkelen«. Naar det sammesteds heder, at »simple idéer« kun kan være sande, saasom »hvadsomhelst disse indeholder af bekræftelse, er ligt med deres begreb« (earum adæquat conceptum), viser det hosføiede tillæg »og stækker sig ikke udover dette«, at sandheden her ikke sættes i den abstrakt-, men i den konkret-analytiske dom. At de synthetiske, endnu ikke til analyse reducerede, domme ikke er *absolut falske* — hvad overhovedet ingen tænkeakt er inden spinozismen —, fremgaar af et følgende udtryk (pag. 24 flg.): »Thi naar vi om en ting bekræfter noget, der ikke indeholdes i det begreb, som vi danner om den, angiver det en mangel ved vor opfattelse, hvadenten den hidrører fra, at (sive quod) vi har saa at sige lemlæstede og beskaarne domme (cogitationes), eller fra, at vi har deslige idéer«. Heri ligger, at den ikke reducerede synthetiske doms mangel bestaar i, at dommen — enten dens subjekt, dens prædikat eller selve dømmeakten — kun udsiger *en del* af det nødvendig sammenhørende tankeindhold, og at den altsaa gaar over til

en absolut sand ved at forenes med den manglende del; dette supplement er hos vor filosof *grunden.* — Heraf fremgaar, at Spinoza fortjener at nævnes i første rang blandt de filosofer, der forud for *Kant* har gjort en adskillelse mellem analytiske og synthetiske domme. Vistnok mangler i det nys citerede afsnit navnene paa disse domme; vistnok gjennemfører Spinoza eiheller distinktionen med kantisk konsekvens og skarphed; men til trods for denne sproglige og logiske mangel har dog en antecipation af den epokegjørende kantiske dømmelære sin betydning. Filosoferne synes endnu ikke at have lagt mærke til denne antecipation. Som paa flere andre punkter indeholder den spinoziske lære ogsaa her ved siden af kantiske paralleler momenter, der betegner en væsensforskjel fra den kantiske filosofi. Saaledes den hos Spinoza kun relativt satte forskjel mellem synthetiske og analytiske domme, hines overgang til disse gjennem grunden og den opfattelse, at sandheden faar sit adækvate udtryk i den analytiske dom. — *Hegel*, der betragter synthesen og analysen som to sider ved enhver dom, hin som udtryk for tankens differeren, denne for dens identitet, synes ved denne sin opfatning at være paavirket af Spinozas grundbetragtning. — Den spinoziske dømmelære, der lader de synthetiske domme føres tilbage til de analytiske, ligger til grund for hele den spinoziske erkjendelsestheori, hvis opgave det er at vise, hvorledes det uforstaaede gaar over til forstaaet ved at føres tilbage til sin grund. Naar man betænker, at den synthetiske dom »halvcirkelen bevæges« selv forudsætter et *abstrakt* kjendskab til kuglen, som dernæst gjennem hin empiriske bevægelse fremgaar i sin konkrete form, kan man sige, at den spinoziske dømmelære har følgende tanketrin: abstrakt-analytisk dom (abstrakt idé, abstrakt identitet), synthetisk dom, analytisk dom med synthetisk indhold (konkret idé, konkret identitet). Da hele metafysiken hviler paa erkjendelsestheorien, kan det ikke undre os, at vi senerehen gjenfinder disse trin i den objektive tilværelses skala: Gud som væsen, den endelige eksistenses verden, Gud som enhed af væsen og eksistens (causa sui). Som den synthetiske dom forudsætter den abstrakte idé og forklares i den konkret-

analytiske dom, saaledes fremgaar endeligheden af Gud og vender igjen tilbage til Ham.

24. Vi har foran (§ 22) fremhævet, at tænkningen, d. e. idéen og dommen, hos Spinoza maa tænkes som en virksomhed, som en handling. Eftersom der til *graden* af denne *aktivitet* stilles høiere eller lavere fordringer, kan man hos ham eftervise en *tredobbelt maade at bestemme tænkningen paa.* Idea bruges nemlig snart i en snevrere, snart i en videre og snart i en videst gaaende betydning. I *speciel betydning* er *idea* hos Spinoza *udtryk for — produkt af eller princip for — en ren handling* — cfr. den før citerede eth. II def., 3 expl. —; at tænke og at handle bliver i ethikens senere bøger hyppig identificerede; *tænkning* bliver i denne sammenhæng at forstaa om den *rene tænkning*, d. e. om *ethvert rent indre handlingsmoment* eller, forsaavidt man specielt tænker paa dommen, om enhver *ren indre handling;* denne tænkning er forskjellig ikke alene fra lidenskaben, men ogsaa fra forestillingen (imaginatio); den er hævet over al ydre indvirken — hvad de sidstnævnte ikke er —, betegnes oftest som den anden og tredie erkjendelsesart, men repræsenteres fuldkomnest ved den sidste: den intuitive viden. Som ren tænken betegnes tænkningen adækvat ved concipere. Om idéen som et produkt af den rene tænken gjælder, at den i sig indeslutter en *bekræftende* eller en *benægtende dom* (cfr. § 22); om den taler Spinoza i det andet afsnit af *scholiet ved slutningen af ethikens 2den bog,* idet han hævder, at man nøiagtig maa skille »mellem *idéen* eller sjælens begreb, og *billederne* af de ting, som vi tilegner os gjennem indbildningskraften (eller gjennem forestillingen, quas imaginamus), ligesaa mellem *idéerne* og *ordene*, hvormed vi betegner tingene«. Han bekjæmper her den anskuelse, hvorefter idéerne er som stumme billeder paa en tavle, hvilke er frembragte af legemlige bevægelser og ikke i sig indeholder nogen bekræftelse eller benægtelse, hvoraf følger, at man antager, at idéerne om de oversanselige ting ikke er virkelige idéer, ikke er produkter af forstanden, men produkter af en *fri vilje.* I modsætning hertil hævder vor filosof, at idéerne som idéer netop er af oversanselig natur og derved

indeslutter bekræftelse i sig, hvorfor det er unødvendigt — paa Cartesius's vis — at ty hen til den fri vilje for at forklare bekræftelsen. Rigtignok bruger Spinoza ordet »*billede*« (imago), som han her vil have adskilt fra idea, i en *dobbelt* betydning, dels om de sjælelige billeder, der dannes af indbildningen, dels om »det menneskelige legemes tilstande (affectiones), hvis idéer forestiller ydre legemer, som om de var nærværende for os« (eth. II prop. 17 schol.), og i vort nu omhandlede afsnit siger han noget uklart om de her omhandlede »billeder«, at deres »væsen konstitueres alene af legemlige bevægelser«; imidlertid fører dog sammenhængen til at antage, at det er forskjellen mellem de *sjælelige indbildningsfostre* og de intellektuelle tanker, som skal fremhæves. Forfatteren begaar imidlertid den unøiagtighed — imod sit eget forbud mod at sammenblande ord og idéer — at behandle de to begreber, der af ham betegnes med ordet »imago«, som ét, hvorved det ser ud, som om han sammenblander to attributer samtidig med, at de adskilles; maaske har han dog kun ment, at indbildningsfostrene — de *sjælelige* »billeder« — er et *udtryk* for, ikke en virkning af, de *legemlige* bevægelser eller »*billeder*«, og at hine ved denne sin afspeiling af de mekaniske bevægelser viser sig staaende langt under de virkelige *idéer*, der har en logisk karakter og repræsenterer den egentlige tænkning [1]). Med hensyn til adskillelsen mellem idéen som tankeprodukt og det forestillede billede kan ogsaa sammenlignes udtalelsen i brevet til Boxel (ep. 56, før 60) med anvendelse paa gudsbegrebet. — For denne sin opfattelse af idea og tænkningen har Spinoza i nogen grad *Cartesius* til forgjænger. Thi uagtet denne filosof til forskjel fra hin hævder en af legemet afhængig tænkning og oftere betegner idéerne som opfattelser (perceptiones), ikke udelukkende som begreber (conceptus), og uagtet han henlægger de aandelige domme udenfor forstanden, til viljen,

1) Den uklarhed, der hersker i det nys behandlede afsnit, har bragt mig til at tænke paa den mulighed, at det kan hidrøre fra en tidligere periode i Spinozas forfattervirksomhed, da han vistnok bekjæmpede den cartesiske antagelse af en fri vilje, men dog endnu hyldede den cartesiske lære om de legemlige bevægelsers delvise indvirkning paa sjælelivet.

statuerer han dog ogsaa en af legemet uafhængig tænkning — »opfattelser af vore viljesakter og af alle indbildnings- eller andre tænkeakter, der afhænger af sjælen« —, som han efter dens ædlere side vil betegne som handlen, ikke som liden (cfr. De passionibus art. 19); at denne art tænken for ham repræsenterer tænkningen i strængeste forstand, fremgaar af, at han tillægger Gud kun den aktive tænken, nemlig som »en eneste, altid den samme og den simpleste, handling« (Principia I 23).

Paa grund af, at tænkningens grundvæsen hos Spinoza er den rene intellektuelle aktivitet, kunde man være tilbøielig til at oversætte hans »idea« med »begreb«; men da hint ord hos ham bruges ogsaa i modificerede betydninger, har jeg foretrukket at bibeholde det fremmede udtryk »idé«. *Kirchmanns* oversættelse »Vorstellung« kunde maaske virke misvisende i retning af at fatte tænkningen som noget passivt.

25. Den *anden* betydning, hvori vi hos Spinoza finder tænkning og idé brugt, er om ethvert forestillings- eller sansningsmoment, d. e. *om enhver forestillings- eller sanseakt og dennes produkt eller princip*, saaledes at ogsaa imaginatio med dens produkter, men endnu ikke affekterne, indbefattes under hine begreber, uagtet forestillingens, i sammenligning med den rene tænkning, passive karakter, hvormed følger forvirring og usikkerhed, udelukker den fra tænkningen i strængeste betydning. Saaledes kan det imaginerede i 2den bog af ethiken betegnes som de forvirrede idéer, og ogsaa om disse siges, at de indeslutter en, selvfølgelig forvirret, erkjendelse i sig (cfr. eth. II prop. 29 corol. og scholiet efter eth. II pag. 121); læresætningen om, at en idé i sig indeslutter en dom (eth. II prop. 49) gjælder altsaa i udvidet betydning ogsaa om indbildningens forvirrede idéer. Naar det i forr. § citerede afsnit af slutningsscholiet til ethikens 2den bog fremhæver, at sammenblandingen mellem (de rene) idéer og billeder let fører til, at man mener, at idéerne ingen dom indeslutter, er dette ræsonnement vistnok ført ud fra cartesianernes standpunkt; Spinoza selv mener vel kun, at *dommen er vanskeligere at opdage* ved de lavere forestillinger. At han heller ikke ved

disse nægter den immanente dom, fremgaar af en senere del af samme schol., hvor det bl. a. heder (pag. 121): . . . »men jeg nægter, at mennesket ikke bekræfter noget, forsaavidt han opfatter (percipit). Thi hvad er det at opfatte en vinget hest andet end at bekræfte vinger om hesten?« Med denne anden brug af tænkning og idé har vi at gjøre i eth. II ax. 3. »Tænkningens maader, som kjærlighed, begjærlighed eller, med hvilketsomhelst navn sjælens affekter betegnes, gives ikke uden, at der i samme individ gives en idé om en elsket ting, en eftertragtet ting etc. Men idéen kan gives, om der end ikke gives nogen anden tænkningsmaade«. Dette aksiom, der er forberedt ved tract. brevis appendix II 5 (cfr. ogsaa tr. br. II cap. 2—5 og 19), sætter en hvilkensomhelst affekt afhængig af en idé — en tanke, der for de forskjellige affekter udføres indgaaende i ethikens 3die til 5te bog —; nu er som bekjendt ialfald den ene halvdel af affekterne, lidenskaberne, af passiv natur, afhængige af *forvirrede idéer;* selv den forvirrede idé tilkommer der altsaa en logisk prioritet ligeoverfor lyst- eller ulystfølelsen eller begjæringen — hvilke tilsammen konstituerer affektbegrebet —, saaledes at disse ikke kan findes uden hin, men vel omvendt. Forsaavidt ogsaa imaginatio henføres ind under tænkningen, vil denne delvis maatte betegnes ved percipere, ikke blot ved concipere; cfr. forskjellen mellem begge udtryk i eth. II def. 3 expl. — *Cartesius's* opfattelse af idea i forklaringen til hans def. 2 efter Responsio ad secundas objectiones (Op. II pag. 85) gjøres noget tvivlsom ved det utydelige udtryk »phantasia corporea«; dog synes den at løbe ud paa denne 2den betydning af idea. Hermed stemmer ogsaa Cartesius's Principia I 9.

26. Vi tror hos Spinoza at træffe ogsaa en *tredie* brug af idé og tænkning. Medens nemlig i det nys (§ 25) citerede ax. 3 i eth. II idéen skilles fra andre tænkningsmaader, nemlig fra affekterne, bestemmes paa andre steder *affekterne* selv som *idéer,* hvilket selvfølgelig dog ikke gjælder om affekterne, forsaavidt man derunder vil tænke paa den med den sjælelige tilstand korresponderende legemlige, hvorom ogsaa udtrykket »affectus« bruges. Den definition, der indleder affektlæren,

(eth. III def. 3) lyder: »Ved en affekt forstaar jeg de legemstilstande, ved hvilke selve legemets virkekraft forøges eller formindskes, fremhjælpes eller hemmes, og tillige disse tilstandes idéer;« kun i betydning af disse idéer handler vi her om affekterne. Dertil føies følgende bestemmelse: »Dersom vi altsaa kan være adækvat aarsag til nogen af disse tilstande, forstaar jeg ved affekt en handling, ellers en liden;« det første er tilfældet, naar vi har adækvate idéer, det andet, naar vi har inadækvate (cfr. t. eks. eth. III prop. 1 og 3), d. e. de aktive affekter er afhængige af den 2den og 3die erkjendelsesarts idéer, de passive af den 1stes. »Affekternes almindelige definition« ved enden af ethikens 3die bog definerer den sjælelige passive affekt — affectus qui animi pathema dicitur (cfr. citatet i eth. V prop. 3 dem.) — som »*en forvirret idé*, hvorved sjælen bekræfter en større eller mindre eksistenskraft end før i sit legeme eller i en af dettes dele, og som, naar den er given, bestemmer sjælen til hellere at tænke dette end hint.« Nu fremhæver vistnok forfatteren i forklaringen til denne definition, at udtrykket »bekræfte en større eller mindre eksistenskraft end før« ikke er saaledes at forstaa, at sjælen sammenligner legemets nærværende tilstand med dets forudgaaende, men saaledes, at den idé, der danner affektens form[1]), om legemet bekræfter noget, der indeslutter mere eller mindre realitet end før«: affekten repræsenterer altsaa en umiddelbar, refleksionsløs, idé (hvorved Spinoza maa forudsætte ialfald noget relativt ubevidst i tænkningen (cfr. § 21). Hvad i sidstnævnte defin. c. expl. siges om den passive affekt, tør med abstraktion fra det »forvirrede« overføres ogsaa paa den aktive (cfr. ogsaa § 29). Som en følge af disse overveielser mener vi altsaa at maatte hævde en tredie brug af idea hos Spinoza, saaledes at derunder ogsaa indbefattes affekterne, d. e. de sjælelige affekter eller affekterne som sjælstilstande;

---

[1]) Ved den idé, der danner affektens form, maa forstaaes affekten som en sjælelig tilstand til forskjel fra den korresponderende legemlige side af samme, altsaa affekten i den betydning, hvori vi her omhandler den. Om den legemlige affekt, der »udtrykkes« ved den sjælelige, slgn. foruden eth. III def. 3 den i teksten behandlede explicatio ved enden af eth. III.

herved bliver idé at sætte = *et hvilketsomhelst produkt af eller princip for en sjælelig bevægelse*, hvormed følger en tredie bestemmelsesmaade af tænkning, der maa sættes = *et hvilketsomhelst sjæleligt moment* eller, forsaavidt man ved tænkning specielt vil tænke paa dommens form = *en hvilkensomhelst sjælelig proces*[1]. Ogsaa for denne udvidede brug af idea, ogsaa for affekterne, gjælder sætningen om *idéernes* sammenknytning med *domme*, hvilket tydelig fremgaar af, at Spinoza i den nys citerede almindelige definition lader sjælen *bekræfte* noget ved *idéen*, hvorunder han jo her forstaar *affekten*.

Ogsaa *Cartesius* opfatter siælelivet væsentlig som tænkning, hvorfor det synes at være i hans aand, naar Spinoza betegner affekterne som idéer. Jeg ved vistnok ikke for øieblikket at anføre noget sted af Cartesius, hvor han udtrykkelig kalder affekterne *idéer*; men i De passionibus art. 27 henregner han lidenskaberne til sjælens *tænkeakter* (cogitationes) og definerer dem som »opfattelser (perceptiones) eller sansninger eller sjælebevægelser«; cfr. ogsaa definitionen af »tænkende ting« i Medit. II o. a. st.

27. Paa grund af foranstaaende betragtning kan vi ikke billige *Camerers* udtalelser i Die Lehre Spinoza's[2] (S. 146—148), hvorefter udtrykket »idé« om affekten kun skal være et unøiagtigt udtryk for »tænkningsmodus«, saa at Spinoza der-

[1]) Det siger sig selv, at deslige bestemmelser ikke er at opfatte som forsøg paa virkelige definitioner, hvilke i saa fald vilde gaa i slette cirkler, men kun som forklaringer af et i sig selv reelt udefinerbart begreb.

[2]) *Camerers* arbeide udmærker sig ved en væsentlig for ethikens vedkommende grundig indgaaen paa den spinoziske tekst og hører derved blandt de bedste nyere arbeider over spinozismen. Jeg maa imidlertid betragte som mangler ved det: dels at det ikke betragter Spinoza i hans historiske sammenhæng, dels at det vel meget binder sig til den spinoziske udtryksmaade istedetfor at omskrive denne til vor tids terminologi, dels at det, hvad der hænger sammen hermed, forbigaar flere ønskelige undersøgelser om problemer, der hos Spinoza mere er forudsætninger end egentlig behandles som problemer, hvilket maaske ikke mindst gjælder behandlingen af Spinozas erkjendelseslære; hertil kommer, at jeg i flere punkter ikke kan dele forfatterens anskuelser.

ved ei skal tilsigte at stille affekterne i klasse med forestillingerne og begreberne. Vistnok bruges idea i eth. II ax. 3 i en snevrere betydning end modus cogitandi sammesteds, nemlig i den af os som nr. 2 fremholdte; men dette viser ikke, at den videre gaaende brug af idea i den indledende og i den afsluttende definition af affekterne er en »unøiagtighed«; thi just ved saadanne grundlæggende definitioner tør man tro, at filosofen har anvendt speciel opmærksomhed paa sit udtryk. Det indsees heller ikke, at Spinoza med føie kunde gjøre nogen virkelig adskillelse mellem tænkningsmodus og idé, al den stund han har bestemt idéen og intet andet som tænkningens produkt. Vi antager derfor, at modus cogitandi i ax. 3 kun er et udtryk, valgt for afvekslings skyld istedetfor det af ham i samme aksiom flere gange anvendte idea, dog saaledes, at det førstnævnte i denne sammenhæng betegner idéen i den videste betydning (vort nr. 3), det andet i den noget snevrere (vort nr. 2). Hvad specielt angaar Camerers bemærkning, at affekterne hos Spinoza *ikke* repræsenterer nogen *erkjendelse af ydre legemer* og derfor ikke kan betegnes som *idéer*, maa vi fremholde, at en idé ligesaavel kan repræsentere en erkjendelse af *det egne legeme*, og at Spinoza i forklaringen til den almindelige definition netop lader sjælen gjennem affekterne bekræfte noget om dens eget legeme. Naar Camerer bemærker, at enhver theoretisk erkjendelse af legemets krafttilvækst eller -aftagen kun vilde kunne ske i form af en sammenlignen, hvilken Spinoza paa sidstnævnte sted netop vil have udelukket, da vil vi ikke strides om ordene »theoretisk erkjendelse«, men vi maa — foruden at fremholde filosofens egne ord i expl. ved enden af eth. III (cfr. § 26) — minde om, at kun i ringe grad bevidste forestillinger ei tør antages udelukkede af spinozismen; derhos vil vi henvise til, at ogsaa ialfald en del af de imaginerede idéer, t. eks., varme og kulde, er at sætte lig *følelser*, helt forskjellige fra de theoretiske forestillinger, og at dog Spinoza i anhanget til 1ste del af ethiken lærer, at deslige idéer indeslutter en uklar *erkjendelse*, væsentlig af ens eget legeme — en lære, der andetsteds ogsaa fremholdes af Camerer (Die Lehre Spinoza's S. 74 ff.); hvis nu følelserne a varme og

kulde kan udtrykke en art erkjendelse, hvorfor da ikke ogsaa *lyst- og ulystfølelserne* samt *begjæringerne*, hvilke jo tilsammen udgjør affekterne? Vistnok bestaar der en forskjel mellem begge arter følelser, forsaavidt de sidste har en mere praktisk karakter, men de er dog lige deri, at de ikke repræsenterer nogen ræsonnerende tænkning, hvortil kommer, at begge arter hos Spinoza forklares ved en indvirkning udenfra. Men dersom lyst- og ulystfølelserne kan repræsentere en art erkjendelse, hvorfor da ikke ogsaa begjæringerne, affekternes 3die form? Mellem de 3 former synes dog i erkjendelsestheoretisk henseende ingen væsentlig forskjel at bestaa. Vi mener, at opfattelsen af lidenskaberne som en art erkjendelse er i Spinozas aand, saasom han med Cartesius opfatter sjælelivet som tænkning og fra sin erkjendelsestheori maa betragte al tænkning som erkjendelse.

28. Ved siden af de her nævnte tre betydninger, hvori idé og tænkning forekommer hos Spinoza, kunde endnu nævnes en *fjerde*, hvilken af *Pollock* [1]) opstilles som den anden ved siden af betydningen »forestilling«, en dobbelthed, for hvis skyld denne filosof gaar irette med Spinoza. Vi tænker paa idéens anvendelse som betegnelse for *sjælen*, forsaavidt denne kaldes *sit legemes idé*. Denne brug er imidlertid ikke saa meget en ny slægt under idéens begreb som en anvendelse af

[1]) *Fred. Pollock's* Spinoza, his life and philosophy, London 1880, maa betragtes som et interessant, udførligt (467 sider kvart), forsøg paa at fortolke det 17de aarhundredes system som en art antecipation af Herbert Spencers og andre moderne positive retninger i filosofien. Arbeidet har med hensyn til Spinozas grundbegreber ialfald den fortjeneste at have eftervist, at den spekulative filosof ikke har været »dogmatiker« i den betydning, hvori dette ord almindelig tages; det kan tillægges betydning for forstaaelsen og belysningen af flere enkelte punkter inden spinozismen, men maa som helhed siges at lægge ikke lidet ind i det metafysiske system, hvis spekulative grundtanker aldeles ikke kommer til sin ret under dette synspunkt, om end en hidtil formeget overseet side af systemet derved bliver dragen frem. Nogen grundig bevisførelse ved analyse af den spinoziske tekst tør man ikke vente af dette værk. At erkjendelsestheorien, som forfatteren iøvrigt ikke gaar meget ind paa, kommer under et falsk synspunkt, ligger i selve grundbetragtningen.

de foregaaende slægter, et metafysisk udtryk for sjælelivets totalitet som et afbillede af legemet. At gaa nærmere ind paa den i dette udtryk liggende metafysiske tanke ligger udenfor vor nærværende sammenhæng (cfr. § 55).

29. Naar jeg i det foregaaende er gaaet saa vidt nøie ind paa Spinozas bestemmelser af tænkningen og idéen, mener jeg herved ikke alene at have ydet et bidrag til en nøiere fastsættelse af filosofens *sprogbrug* med hensyn til de for erkjendelsestheorien grundlæggende begreber; men jeg tror desuden i forholdet mellem disse forskjellige bestemmelser af grundbegreberne at finde en *eiendommelig spinozisk grundopfattelse udtalt.* De tre bestemmelsesmaader er, saavidt jeg forstaar, en følge af Spinozas metafysiske grundbetragtning, eller, hvad der efter det foran (§ 20) udviklede kommer ud paa det samme, hin tredobbelte bestemmelse af tænkningen og idéen er en erkjendelsestheoretisk grund til flere fremtrædende læresætninger i filosofens metafysik. Til belysning heraf kalder vi os tilbage i vor erindring resultatet af vor foranstaaende undersøgelse. Tænkningen og idéerne er i strængeste forstand den helt klare, aktive, tænken og dens begreber; i udvidet betydning hører ogsaa forestillingens forvirrede opfattelse ind under hine begreber og i videste forstand ogsaa affekterne. Efter Spinoza maa imidlertid al *forvirring* i tænkningen og dermed enhver vildfarelse ikke opfattes som noget positivt, men kun som en *negation*, d. e. som en indskrænkning af den klare tænkning (cfr. eth. II prop. 33 og 35); forestillingen (imaginatio) har altsaa samme *væsen* som den rationelle og den intuitive viden; men dette væsen er for forestillingens vedkommende *indskrænket*, det vil her sige: *hemmet i eksistensen.* Som tænken er følgelig enhver tænkeakt klar og tydelig, helt konsekvent; kun viser tænkningen sig ikke altid efter sit fulde væsen. Vi staar altsaa her ved det vigtige begreb: *endelighed*, der af vor filosof tænkes som det i sig selv evige væsens eksistens i kvantitativt indskrænkende forhold. Til et beslægtet indskrænkningsbegreb synes *affekternes*, nærmest de *passive affekters*, forhold til de *egentlige* idéer at vise hen. Den passivitet ligeoverfor objekterne, hvilken fremkalder de imaginerede

idéers forvirring, er endnu større ved de passive affekter, hvilke endog bestemmes som en overgang til mindre fuldkommenhed (cfr. t. eks. eth. III prop. 11 schol.), med andre ord: de passive affekter indeholder en endnu større negation end de forvirrede idéer, hvorfor hine kan betragtes som en indskrænkning af disses væsen, paa en maade som endelige i anden potens. Hvad de *aktive affekter* angaar, da heder det om dem, at de forøger vor handlekraft, og de betegnes (cfr. det nys citerede scholium) som vor overgang til større fuldkommenhed; men det synes, som om ogsaa disse maa betragtes som indskrænkede, nemlig i sammenligning med de fuldkomne idéer, hvorfor de er udtryk; thi medens disse er evige, hævede over al omskiften, repræsenterer hine en forandring i tiden — maaske med undtagelse af den høieste aktive affekt, den af den 3die erkjendelsesart afhængige intellektuelle kjærlighed til Gud (eth. V prop. 33), hvis udvikling hos det sædelige menneske rigtignok derved bliver uforklarlig —; selv de aktive affekter er altsaa, som stedte i en overgang, underkastede indskrænkning, hvorfor endog glædesaffekterne maa tænkes udelukkede fra Gud (eth. V prop. 17)[1]. Med hensyn til indskrænkning træffer vi altsaa de forskjellige *arter af idéer* paa følgende trin i en skala, der er nedadgaaende med hensyn til kraft eller, hvad der er det samme, opadgaaende med hensyn til indskrænkning: 1. De rene intellektuelle idéer og den intellektuelle kjærlighed til Gud, 2. de øvrige aktive affekter, 3. forestillingerne i deres

[1]) Affekternes, specielt de aktive affekters, forhold til de intellektuelle idéer er et vanskeligt spørgsmaal inden spinozismen. Spinoza udtaler sig kun ubestemt om forholdet mellem begge. Der findes ogsaa et par læresætninger, eth. IV prop. 7 og 14, der kunde synes at føre til snarere at betragte de aktive idéer som indskrænkninger af de tilsvarende affekter end omvendt. Efter disse læresætninger kan en affekt kun betvinges ved en anden, og »den sande erkjendelse af det gode og onde kan ikke, forsaavidt den er sand, tæmme nogen affekt, men kun forsaavidt hin betragtes som affekt« (prop. 14). Imidlertid viser beviset for den sidste sætning, at den egentlige grund til en saadan paastand er den, at en affekt — her tales om passiv affekt — »ikke har noget positivt, der kan hæves ved det sandes nærværelse«; det er altsaa ikke, fordi den rene erkjendelse skulde mangle noget i kraft eller positivitet, men tvertimod fordi den

forvirring, d. e. hukommelses- og den ubestemte erfarings produkter, sansninger (cfr. kap. 6), 4. de paa de sidstnævnte (nr. 3) byggede passive affekter, lidenskaberne. Da ethvert følgende trin repræsenterer en indskrænkning af det forudgaaende, gaar dette over i hint. Skal der for ethvert trin gives en definition af idéen, vil denne naturlig gives saaledes, at definitionen først tildeles nr. 1's omfang, dernæst omfanget af nr. 1 og 2 o. s. v. i lighed med, hvad vi i vore foregaaende §§ har fundet hos Spinoza i de anførte 3 bestemmelser af idéen (idet vi dog foran har seet nr. 2 og nr. 4 under ét).

Tænkningen er altsaa hos Spinoza *en og samme proces*, *kun mere eller mindre ren* i sin aabenbarelse, *mindre eller mere indskrænket* i sin *eksistens*. Lægger vi nu hertil, hvad læren om de guddommelige attributer og deres modi lærer os, at tænkningen i sin dybeste grund maa opfattes som en side af det guddommelige væsen, og at alle menneskelige sjæle — »ideæ« — maa tænkes i forhold til hinanden indbyrdes og dybest som oprundne af den guddommelige tænkning og tilhørende denne som dens momenter (cfr. §§ 98 og 101) — er det saa langt fra, at tænkningens begreb falder fra sig selv hos Spinoza, at han tvertimod betragter *al tænkning, der overhovedet findes*, *som en eneste uendelig kraftvirksomhed*, *der paa forskjellige punkter og til forskjellige tider aabenbarer sig paa forskjellige maader og i større eller mindre indskrænkning*.

At Spinozas bestemmelse af tænkningens grader, af dens enhed i indskrænkningens forskjelligheder, peger hen til hans opfattelse af identiteten saavelsom af idea ideæ, og at der i dette erkjendelsestheoriens udgangspunkt ligger en spire til det drag af »emanation«, der gaar gjennem spinozismen, vil vi senere vise.

---

mangler al negativitet, at den ikke kan betvinge den forvirrede, negative, affekt; den kan saa at sige ikke faa tag i denne, fordi de tilhører to forskjellige sfærer; da nu derimod den aktive affekt skal formaa dette, synes dermed sagt, at denne indeholder noget negativt i sig. Det er altsaa saa langt fra, at ved disse læresætninger vor ovenstaaende udvikling omstyrtes, at den derved tvertimod bestyrkes, idet ogsaa her hævdes, at de aktive affekter er mere negative end den tilsvarende erkjendelse, d. e. repræsenterer en indskrænkning af denne.

Som det monistiske element overhovedet skiller Spinoza fra *Cartesius*, saaledes synes det ogsaa, som om vistnok den forskjellige brug af idea og cogitatio, men *ikke* den ved tanken om *indskrænkningen* hidførte *enhed* mellem de forskjellige anvendelser tilhører sidstnævnte filosof. Imidlertid ligger *principet* for denne spinoziske tanke i, at Cartesius i *speciel betydning* regner de *rene* idéer ind under tænkningen. Indskrænkningsprincipet florerer hos de jødiske filosofer og i Cabbala.

Kapitel III.

Spinozas forhold til skepticismen. Erkjendelsens virkelighed.

30. Ved *sandhed* forstaar Spinoza (som Cartesius) overensstemmelsen mellem tænkningen (»en idé«) og dens gjenstand — cfr. eth. I ax. 6: »Den sande idé maa stemme overens med sin gjenstand (cum suo ideato)«. I »gjenstand« ligger hos Spinoza allerede underforstaaet, at erkjendelsen er den tænkning, der afbilder *en udenfor den selv staaende realitet* — den absolute forudsætning hos Spinoza, medens Cartesius først ved slutning kommer til denne realitet. Saaledes fattet kan vi derfor betegne hint aksiom som det erkjendelsestheoretiske grundprincip eller som erkjendelsens definition i spinozismen. At en virkelig erkjendelse er mulig har vi fundet som den positive bagside af *Cartesius*'s tvivlen om alt (cfr. § 3). For Spinozas vedkommende er erkjendelsens realitet det visseste af alt, den understrøm, der gaar under alle bestemte paastande, livsnerven i det hele system — der forudsættes og ikke engang som hos Cartesius formelt deduceres ud af tvivlen (cfr. § 19 nr. 5). Erkjendelsens virkelighed er derfor for vor filosof mere end et dogme; vi finder derfor heller intet aksiom — saa lidt som nogen bevisførelse —, der gaar ud paa at hævde hin virke-

lighed. Den sande idé *forudsættes* i eth. I ax. 6 simpelthen som en given realitet. Spinoza har vistnok indseet, at ethvert *bevis* for erkjendelsens virkelighed vil gaa i en cirkel, og at et *aksiom* om den er overflødigt, idet det videnskabelig begrundede system er det bedste middel til at *overbevise* om erkjendelsens realitet, medens en blot paastand herom ingen betydning vil have i systemets begyndelse. Forsaavidt han i erkjendelsestraktaten, t. eks. pag. 13, citeret i vor § 33, gjør paastande angaaende realiteten af den sande idé, har saadanne udtalelser betydning nærmest som et peg imod systemet, imod den realiserede tænkning. Han har simpelthen forudsat, at den, der med eftertanke vil læse hans skrifter, med ham er enig i at udelukke skepticismen som saadan — og med rette; thi selv den, der kalder sig skeptiker, vil, forsaavidt han gjennemtænker et spinozisk eller hvilketsomhelst andet skrift, hævde en overensstemmelse mellem den menneskelige tænken og en gjenstand for samme (Spinoza har, som sagt, gjort den tause forudsætning, at denne gjenstand maa være en objektiv realverden). Ligeoverfor skeptikerne stiller derfor Spinoza sig paa en lignende maade, som *Aristoteles* stillede sig ligeoverfor dem, der nægtede modsigelsesprincipet. Den gamle filosof finder det umuligt at bevise dette princip, fordi ethvert bevis vilde forudsætte det og altsaa gaa i en cirkel; men han leverer dog i sin metafysik en længere udvikling for at vise, at ingen er istand til at nægte principet, hvis han overhovedet tænker, saa at man kun har valget mellem at tænke med dette princip eller at lade al tænken fare. *Spinoza*, der ogsaa betragter modsigelsesprincipet som den væsentlige grundvold for — ja som den væsentlige bestanddel i — erkjendelsen, stiller sig ligeoverfor denne som Aristoteles overfor principet. Spinoza søger ei at bevise erkjendelsen, men fremstiller skeptikerne som væsener, der tilintetgjør sin egen tænkning; kun affærdiger det 17de aarhundredes metafysiker tankeødelæggelsen noget hurtigere, end logikens grundlægger i sin tid fandt at kunne gjøre dette. Man har kritiseret filosofen for den korte affærdigelse af skeptikerne; men dels behøves der med det spinoziske udgangspunkt og med Cartesius som forgjænger ingen

udførlig imødegaaelse, dels strækker vor filosofs kritik sig videre, end det for en overfladisk betragtning ser ud til. Naar vi nemlig samler hans udtalelser paa forskjellige punkter, vil det vise sig, at han ikke alene behandler skepticismen i dens almindelighed, men ogsaa gaar ind paa dens hovedindvendinger mod erkjendelsen og paa dens forskjellige hovedformer. Det forekommer mig ikke urimeligt, om Spinoza har været kjendt med *Sextus Empiricus's* Hypotyposes Pyrrhoneæ, saa meget mere som disse paa vor filosofs tid ved *Sorbière* udkom i fransk oversættelse; men den noget djærve, tildels drillende, form for angrebet (cfr. t. eks. De int. em. tr. pag. 15) synes at gjøre det rimeligt, at Spinozas polemik retter sig mod en eller flere af samtidens eller den nærmest forudgaaende tids skeptikere, der i moderne form repræsenterede den antike skepsis: *Michel de Montaigne*, *Pierre Charron*, *Franz Sanchez*, *de la Mothe le Vayer*.

31. Efterat Spinoza i sin erkjendelsestraktat har udviklet, at den sande methode bestaar i at udlede idéerne fra en grundidé, leverer han mod *den absolute skepticisme* et afsnit, som vi her neppe kan undgaa at citere fuldstændig (De int. emend. tr. pag. 15). »Hvis herefter maaske en eller anden skeptiker endnu skulde forblive i tvivl baade med hensyn til selve den første sandhed og med hensyn til alle, som vi skal aflede efter den førstes rettesnor, vil i sandhed enten en saadan tale mod sin overbevisning, eller vi vil komme til at bekjende, at der gives mennesker, hvilke er helt blindede endogsaa paa sjælen fra fødselen af eller paa grund af fordomme, d. e. ved en eller anden ydre hændelse. Thi ikke engang om sig selv har saadanne mennesker nogen iagttagelse (non neque seipsos sentiunt); hvis de bekræfter noget eller tvivler om noget, ved de ikke, at de tvivler eller bekræfter: de siger nemlig, at de intet ved, og selve dette, at de intet ved, siger de, at de er uvidende om, og heller ikke dette siger de absolut; thi de frygter for at bekjende, at de eksisterer, saa længe de intet ved«. Man ser, at Spinoza her bekjæmper *Pyrrhons* skepticisme, der senere gjenoptoges af *Aenesidemus*, *Sextus Empiricus* o. a. og i slutningen af det 16de og begyndelsen af det 17de aarhun-

drede bl. a. var hævdet af den portugisiske jøde *Sanchez* i hans hovedværk: Quod nihil scitur — den konsekvente skepticisme, i hvilken de skeptiske sætninger anvendes ogsaa paa sig selv saaledes, at man tvivler endog om sin egen tvivl. . . »saaledes, at de omsider maa forstumme for ikke maaske at indrømme noget, der lugter af sandhed«. Enhver tænken og tale ophører altsaa efter Spinoza ved dette princip (cfr. forr. §); man mindes om *Aristoteles's* kritik af herakliteeren Kratylos: Kratylos havde ikke dristet sig til at sige noget mere, men kun bevæget fingeren. »Endelig bør man ikke (d. e. allermindst) tale med disse mennesker om videnskaber: thi med hensyn til, hvad der kræves af livet og omgangen med andre mennesker, har nødvendigheden tvunget dem til at forudsætte, at de er til, til at søge sin nytte og ved ed bekræfte og benægte mange ting«. Spinoza viser her det urimelige i, at skeptikerne i det praktiske liv kan gjøre faste paastande gjældende, endog under ed, — at de kun i videnskaben slaar sin tænkning ihjel. Vor filosof har dog ikke ment, at dette ræsonnement kan have nogen betydning for andre end ikke-skeptikerne; thi for skeptikerne selv, der ikke fastholder modsigelsesprincipet, har jo en eftervisning af en modsigelse og dermed ethvert bevis ingen betydning; dette ligger ogsaa udtrykt i de følgende ord. »Thi hvis noget bevises dem, ved de ikke, om bevisførelsen holder stik eller ikke. Naar de siger »nei«, indrømmer eller bekjæmper, ved de ikke, at de siger »nei«, indrømmer eller bekjæmper, og derfor bør de betragtes som selvbevægende maskiner, der fuldkommen mangler sjæl«. Vi mærker os de sidste sætninger: det er ikke tænkning, heller ikke besiddelsen af rigtige tanker om forskjellige gjenstande, der hovedsagelig mangler skeptikerne; men hvad der især mangler dem, er *visheden*, d. e. den selvhævdelse af tænkningen, hvorved den fastholder sig selv efter sin indre betydning og *forhindrer* sin egen *selvtilintetgjørelse* som tænkning; da nu *sjælen* efter sit væsen er *selvbevidst*, saaledes at den har evnen til at finde og fastholde sig selv som tænkning og dermed til at finde og fastholde en overensstemmelse mellem en tænkeakt og en gjenstand for samme akt, d. e. til at naa og

fastholde en *virkelig erkjendelse*, kan Spinoza i de nys citerede sætninger ikke ganske uden grund sammenligne skeptikerne med »automata, quæ mente omnino carent«. — At paa den anden side vor filosofs forhold til skepticismen ikke er et blot og bart negativt, men at tvivlen for ham er en *drivkraft* ved den forberedende tænkning og derved et ophævet ferment i selve systemet — om den end ikke som hos skeptikerne træder *istedetfor systemet* —, har vi allerede før gjort opmærksom paa (cfr. § 19 nr. 5). Men tvivlen findes hos ham kun saa længe, som en idé er uklar og utydelig, og ingen tvivl er mulig, naar man fra en sand idé logisk deducerer andre (De int. em. tr. pag. 26 f.), — d. e. tvivlen er for systemet kun den baggrund, der ikke kommer tilorde i bevisførelsen som saadan.

32. Den *antike skepticismes »troper«*, d. e. grunde for, at man bør afholde sig fra bestemte paastande, blev ved nogle af skolens senere repræsentanter med rette reducerede til to: 1. Intet udsagn er sikkert ved sig selv; 2. ei heller kan noget udsagn have sin sikkerhed ved noget andet, det sidste ikke, saasom bevisførelsen enten vilde gaa i en cirkel, idet de to paastande gjensidig vilde støtte sig til hinanden, eller vise ud i en endeløs regres, to lige store feil mod logikens regler. *Den første af de to nysnævnte troper* støttedes af de gamle skeptikere væsentlig til det faktum, at der hos de forskjellige folkeslag, ja i videnskaberne er forskjellige opfattelser af et og det samme. Spinoza tror ikke, disse videnskabelige stridigheder har meget at sige, »efterdi der har været mange, hvilke var grebne af en saa stor iver efter at modsige, at de endog har spottet de geometriske beviser«. »Sextus Empiricus og de andre skeptikere, som Du citerer, siger, det er urigtigt, at det hele er større end sin del, og ligeledes dømmer de om de andre aksiomer;« saaledes skriver vor filosof til H. Boxel i brev 56 (før 60). Man ser af de her citerede ord, at Spinoza mener — som det forekommer os, ikke uden en brøkdel af sandhed —, at en god del af de videnskabelige stridigheder har sin grund i en mangel ved de stridendes vilje, i at disse sidstnævnte beherskes af en lidenskab: modsigelseslysten —

hvormed maaske delvis hænger sammen den overlegne tone, som han i det i vor forr. § citerede afsnit anslaar ligeoverfor skeptikerne. Ogsaa mislykket brug af ordene i sproget tør efter Spinoza have sin skyld i stridighederne (cfr. § 44). Som hos Cartesius saaledes er det ogsaa hos vor filosof en stadig forudsætning, at der gives selvindlysende sandheder, og han gjør disse gjældende dels i form af *realdefinitioner,* dels i form af *aksiomer;* men som selvindlysende er disse sandheder ikke, som skeptikerne mener om saadanne første udgangspunkter, løsrevne fra enhver sammenhæng med andre; megetmere har de andre til sine leilighedsgrunde, medens de selv er principielle grunde for alle andre; leilighedsgrundene forsvinder, naar principerne er fundne, hvorefter andre sandheder deduceres af disse; de oprindelige og de afledede sandheder udgjør et *system,* d. e. en tankekompleks, hvori ethvert led støtter sig til alle andre. De ubevisbare udgangspunkter omdanner sig altsaa for Spinoza til led i *en cirkel — den anden tropes første alternativ.*

33. *Den anden hovedtropes andet alternativ*, hentet fra *regressus in infinitum*, imødegaar vor filosof leilighedsvis paa flere punkter, især i erkjendelsestraktaten (pag. 10 f., 14 f. o. a. s.). Saaledes tænker han sig allerede i dennes begyndelse (pag. 10 f.) den indvending gjort mod hans fremstilling af den rette methode for at finde sandheden, at man for at finde den rette behøver en anden methode, for at finde denne anden nok en tredie etc. in infinitum, og at saaledes enhver erkjendelse af methoden er umulig. Dette er efter Spinoza en urigtig slutning; megetmere gaar forstanden frem paa samme maade, som menneskene i sin tid anvendte for at komme til at udføre vanskelige arbeider; uagtet man kunde mene, at forfærdigelsen af et værktøi vilde forudsætte et andet færdiggjort, dette igjen et tredie o. s. v. i det endeløse, har dog menneskene først benyttet sit »medfødte værktøi« (innata instrumenta) til dermed, om end med vanskelighed, at udføre visse lette arbeider; derfra er de gaaet over til med større lethed at udføre vanskeligere arbeider og værktøi, fra disse videre til stedse fuldkomnere værker og redskaber, indtil de tilslut er naaet til

med liden anstrengelse at kunne udføre mange vanskelige arbeider; »saaledes skaffer sig ogsaa forstanden ved sin medfødte kraft[1]) forstandsmæssigt værktøi, hvorved den erhverver andre kræfter til andre forstandsmæssige arbeider; af disse arbeider forskaffer den sig andet værktøi eller magt til at undersøge videre, og saaledes gaar den trinvis frem, indtil den naar visdommens høidepunkt (De int. em. tr. pag. 11). »Der maa fremfor alt eksistere en sand idé som et medfødt redskab«, heder det i samme skrift (pag. 13). Ved en appel til den umiddelbare tænknings griben af sit objekt kommer altsaa Spinoza ud over den endeløse række af betingelser for erkjendelsen eller i den nævnte sammenhæng: for methoden. Om dette »instrumentum« cfr. iøvr. § 52. Det kan synes, som om dette svar paa endeløshedstropen er en overhugning af knuden, idet det simpelthen paastaaes, at en begyndelse er mulig; sagen forholder sig dog saaledes: medens skeptikerne fører erkjendelsen ud i den endeløse række, henviser vor filosof simpelthen til det faktum, at enhver tænken som udgangspunkt for sin udvikling forudsætter en enhed af subjekt og objekt, at altsaa ogsaa den skeptiske tænken forudsætter en saadan. Man kunde ogsaa gjøre den bemærkning, som i vor tid *Søren Kierkegaard* med tilslutning til de gamle skeptikere gjør mod det spekulative standpunkt, specielt Hegels: den endeløse regres i bevisførelsen kan kun undgaaes ved, at viljen stanser tilbagegangen og i interesse af en positiv erkjendelse fastholder tænkningen

[1]) En note under teksten forklarer »medfødt kraft« som »det, der foraarsages i os af ydre aarsager«. Saaledes *originaludgaven* (Opera posthuma 1677, pag. 366) og den *nyeste udgave* (ved Vloten og Land 1882, I pag. 11); derimod sætter *Paulus* i sin udgave (Opera 1803 II pag. 424) et »ikke« i parenthes foran »foraarsages« (non causatur), og *Auerbach* sætter i sin oversættelse (2te Ausg. S. 534) uden videre et »nicht« til »verursacht«. Der forekommer mig ikke at være nogen nødvendighed for at forandre originalteksten; meningen er vel den, at sjælen begynder sit intellektuelle arbeide med det lavmaal af kraft, som den besidder paa det laveste tænknings- eller erkjendelsestrin: forestillingen; men denne er jo hos Spinoza netop for en væsentlig del foranlediget ved ydre indvirkninger. Ved disse udløses allerførst en del af tænkningskraften, hvilken del derfor kan betegnes som »medfødt kraft«.

paa et bestemt punkt. Hertil vil vi svare: Man kan gjerne med Kierkegaard betegne regressens afslutning som et udslag af en vilje eller sammenligne den med den religiøse tros griben af sandheden; kun maa man da erindre, at denne »*vilje*« ikke er en udenfor tænkeakten staaende, men en side af tænkningens eget væsen, hvorfor en saadan vilje til positivt at erkjende noget tydelig fremtræder gjennem al tænken, ogsaa gjennem den skeptiske hævden af den endeløse regres, og at hin *tro*, hvorpaa al erkjendelse hviler, først og fremst er tænkningens tro paa sig selv, altsaa et led i selve dens væsen: selvhævdelses- eller bevidsthedsmomentet. Spinozas svar paa den anden skeptiske trope er saaledes efter sin tanke en pegen paa en absolut sikker realitet: det er en ved et eksempel fra det praktiske liv anskueliggjort henvisning til tænkningens eget faktum — en antecipation af det svar, der ligger i hele hans system. Dette i systemets faktiske tilvær liggende svar paa indvendingen hentet fra endeløsheden minder om det svar, som Diogenes i sin tid skal have givet eleaten, da denne bekjæmpede bevægelsens mulighed, paaberaabende sig hensynet til den endeløse række af rumdele, hvilke maatte gaa som betingelser forud for enhver bestemt bevægelse: Diogenes gik, og Spinoza leverede et erkjendelsessystem. Behandlingen af den endeløse regres, 2den tropes 2det alternativ, er saaledes ført tilbage til 1ste trope, hvis umiddelbart sikre udgangspunkter er omdannede til *led i systemet* (§ 32). Vi kommer her som foran (§ 32) til en hævdelse af den i *2den tropes 1ste alternativ* angrebne *cirkel*. Spinozas symbol er med rette fisken, der bider sig selv i halen. Men den i ethvert spekulativt system, ogsaa i Spinozas, hvilende cirkel er fuldkommen forskjellig fra den falske (circulus vitiosus); medens denne viser to enkeltanker gjensidig støttede til hinanden og derved begge svævende i luften, er hin et udtryk for tænkningens afslutning i sig selv. Om den systematiske cirkel — den methodiske form for metafysikens ἓν καὶ πᾶν — gjælder, hvad Aristoteles gjør gjældende angaaende modsigelsesprincipet: man maa enten tænke med denne cirkel eller lade være at tænke. Ogsaa skeptikerne vil, idet de angriber erkjendelsen, komme til at

bevæge sig i cirkelen; men da denne konsekvens kun i indskrænket form findes i deres tænken, vil de for det meste falde ind under den slette cirkel, hvor man kun gjentager sig selv. Dette tør være spinozismens grundopfattelse af den absolute skepsis.

Iøvrigt er det *ikke* vor filosofs mening at *benægte* en vis tilbøielighed hos tænkningen til at bevæge sig i *den slette endeløse regres* saavelsom i en *endeløs progres*; men han betragter denne dens tilbøielighed som en underordnet eiendommelighed ved den, hvilken ikke ophæver tænkningens karakter af absolut — dens umiddelbare enhed med gjenstanden; kun under forudsætning af en virkelig erkjendelse kan tænkningens fremad- eller tilbageskriden (begge dele betegner en fuldkommengjørelse) finde sted; men den absolute tænken afføder da ogsaa den relative. Denne tanke ligger for methodens vedkommende udtrykt i det nys behandlede afsnit. Spinoza hævder i sin *metafysik* en *endeløs regres* i forklaringen af de *endelige modi* (eth. I prop. 28), medens han betragter erkjendelsen af Gud og de evige modi som en evig og absolut, og i sin *erkjendelsestheori en endeløs progres i selverkjendelsen*, idet enhver idé kan gjøres til objekt for en anden dermed identisk i det endeløse, og erkjendelsen derved stedse fuldkommengjøres (cfr. De int. em. tr. pag. 11, det nys behandlede afsnit, samt 12, eth. II prop. 21 schol. slutn. o. a. st.), dog saaledes, at denne fremadskriden er underordnet den evige, hos sig selv forblivende selvbevidsthed (cfr. herom næste kap. og for det første punkt kapitlet om modi).

34. Ikke alene den *absolute*, pyrrhoniske, *skepticisme* med dens troper bekjæmpes af Spinoza, men ogsaa den *relative*, der nægter enhver absolut vished, men derimod til forskjel fra hin strengere retning hævder *sandsynlighed* som videnskabens maal, en videnskabelig retning, der i oldtiden havde sine hovedrepræsentanter i den *anden og tredie akademiske skole*. Denne sandsynlighedstheori drøftes i det førnævnte brev til H. Boxel (ep. 56, før 60), foranlediget ved, at denne i et forudgaaende brev har udtalt, at man kun i mathematiken kan forlange sikre beviser, men baade i livet og i de andre viden-

skaber nødes til at nøie sig med formodninger og sandsynligheder, hvad man kan slutte af de mange videnskabelige stridigheder, der som sin frugt har affødt skepticismen (ep. 55, før 59). I sin svarskrivelse udtaler Spinoza, at man vel i det daglige liv nødes til at nøie sig med formodninger, men i videnskabelige undersøgelser maa følge sandheden. Et menneske vilde dø af hunger og tørst, hvis det skulde vente med at spise og drikke, til det havde faaet et videnskabeligt bevis for, at maden og drikken vilde være det til gavn. Men i videnskaben maa man vogte sig for at antage noget blot sandsynligt som sandt; »naar vi nemlig har tilstedt en falsk sætning, følger en uendelighed af andre deraf« (pag. 202). Derpaa udtaler han sig om de videnskabelige stridigheder og om skepticismen i ord, som vi har fundet det hensigtsmæssigere at citere og drøfte i en anden sammenhæng (§ 32), men indrømmer tilslut, at man i mangel af virkelige beviser maa nøie sig med sandsynligheder, der da maa have den natur, at de ei tillader nogen modsigelse, d. e. ei er ledsagede af nogen positiv modinstans. Af disse Spinozas udtalelser om de videnskabelige sætninger fremgaar det, at han betragter videnskaben som et system, hvori med absolut sikre sætninger som udgangspunkt den ene sandhed deduceres af den anden; det er den mathematiske methode, der i hans øine er den egentlig videnskabelige, — for saa vidt stemmer Spinoza med *Kant*, der ogsaa lærer, at der i de forskjellige videnskaber er saa meget af videnskab, som der findes mathematik i dem. Med denne opfattelse af videnskabens væsen maa man selvfølgelig paa ethvert punkt forlange vished og afvise den blotte sandsynlighed; thi ved en udgang fra et feilagtigt udgangspunkt vil hele det deduktive system falde sammen. — Men ogsaa *sandsynligheden* — saavel som det absolut-skeptiske tvivlsprincip (§§ 31—33) — tilkjender vor filosof en *underordnet betydning* inden sit system: Han indrømmer, at man i mangel af virkelige beviser maa hjælpe sig med sandsynligheder; her tænker han rimeligvis — som ogsaa hans tale om frihed for modsigelse og det hosføiede eksempel, at Peter lever, synes at vise — paa *saadanne vidensfelter*, hvor den *demonstrative*

bevisførelse er uanvendelig, som t. eks. *historien;* her maa man, ikke paa et enkelt punkt, men overalt, nøie sig med den sandsynlige sandhed. Formodentlig regner Spinoza disse vidensomraader kun uegentlig til videnskaberne; historien spiller en underordnet rolle i systemet og nævnes ei blandt de videnskaber, der opregnes som nødvendige for det høieste gode (cfr. foran § 18). [Under et andet synspunkt tilkommer der vistnok historien en høiere berettigelse (cfr. § 53).] Men selv sandsynlighedens vidensfelter er logiken underkastede, forsaavidt der i dem ikke tør tillades noget, som strider mod det logiske grundprincip: modsigelsesprincipet, hvorved med det samme er antydet, at *al sandsynlighed i sidste grund hviler paa et absolut princip.* Paa *det praktiske livs omraade* maa efter vor filosof sandsynligheden herske; thi her handles der om de endelige modi og deres varighed, der er gjenstand for den laveste erkjendelsesform (cfr. vort kap. 6 om forestillingen). — Man maa ikke mene, at Spinozas indrømmelse af sandsynlighedens betydning for det daglige liv og for de ikke-demonstrative, uegentlige, videnskaber samtidig med, at han fornægter dens berettigelse inden de egentlige videnskaber, staar i strid med hans kritik over skeptikerne i erkjendelsestraktaten (cfr. foran § 31). Han finder i det i § 31 citerede afsnit en modsigelse i, at skeptikerne nægter al sandhed og dog følger den i livet, ja bekræfter den med ed. Sagen forholder sig saaledes: Den, der nægter *al sikker* erkjendelse, bringes i *modsigelse* med sig selv ved at indrømme en erkjendelse for det daglige livs vedkommende og det endog for det tilfælde, at han for dette kun vil hævde en *sandsynlighedsviden;* thi kun ved at antage et absolut sikkert udgangspunkt og et absolut sikkert slutningsprincip kan noget fremstilles som den absolute sandhed nærmere end meget andet, d. e. som sandsynligt; at hævde en sandsynlighed og samtidig nægte enhver absolut viden er altsaa en modsigelse — en modsigelse, hvori de gamle akademikere gjorde sig skyldige. Den derimod, der som Spinoza skjænker videnskaben en absolut viden, vil uden modsigelse kunne opstille en sandsynlighedserkjendelse for andre vidensfelter og især for det praktiske liv; ja, dette er

for Spinoza en følge af erkjendelsesprincipet om overensstemmelse mellem tænkningen og dens gjenstand: da det daglige praktiske liv — »mad, drikke«, overhovedet endeligheden — for ham kun er en indskrænket aabenbarelse af det evige liv, kan den erkjendelse, der har hint liv til gjenstand, eiheller gjøre krav paa den fuldkommenhed — d. e. her: sikkerhed —, der tilkommer videnskaben som erkjendelsen af »de evige sandheder«; dennes absolute vished fordunkles inden den endelige viden til sandsynlighed.

35. Det hører ikke til de mindst interessante sider ved den spinoziske filosofi, at den, hvorpaa vi allerede i det foregaaende har seet enkelte eksempler, i mange væsentlige punkter forudgriber vor tids tanker, idet den dels positivt hævder moderne systemers tankegang, dels polemiserer mod problematiske sider ved disse. Det sidste finder bl. a. sted ved den *tredie, afsvækkede, form af skepticismen*, som vi finder bekjæmpet af Spinoza, vi mener den *kritiske*, der i vor tid repræsenteres af *Kant*. Det eiendommelige ved denne filosofs fornægtelse af enhver erkjendelse af tingenes eget væsen er jo den omstændighed, at han ikke destomindre hævder en lovbunden natur og en nødvendig og almindelig erkjendelse, om ikke af »Ding an sich«, saa dog af »Erscheinungen«, og at han viser os de transscendentale betingelser for denne erkjendelse. Ved saaledes at begrænse vor viden til erfaringsverdenens love og erfaringens betingelser staar den kantiske kriticisme høit hævet over den akademiske skepsis, der sammenblandede det transscendente og det empiriske og paa intet omraade naaede en sikker, lovmæssig, erkjendelse, men nærmest optraadte som en holdningsløs eklekticisme af alt »sandsynligt«. En kritik af den kritiske retning, der trods sine fortrin for oldtidens skepticisme, dog ogsaa paa grund af sin begrænsning af viden til vor forestillingsverden, som ikke skal falde sammen med de virkelige tings verden, maa betegnes som en, om end sundere, form af skepticismen, træffer vi i et høist originalt afsnit af Spinozas erkjendelsestraktat (pag. 20 f.). »En vil maaske mene, at en indbildning begrænses af en anden indbildning og ikke af en erkjendelsesakt (intellectio); d. e.

efterat jeg har indbildt mig noget og med en vis frihed har villet godkjende, at dette eksisterer saaledes i tingenes natur, har dette den virkning, at vi senere ikke kan tænke det paa nogen anden maade«. Længere nede heder det: »Thi efterat den (d. e. sjælen) har indbildt sig noget og ydet sit bifald dertil, kan den ikke tænke eller indbilde sig det paa nogen anden maade, og den tvinges endog ved denne indbildning til ogsaa at tænke andre ting[1]) paa en saadan maade, at de ikke kommer i strid med den første indbildning«. Spinoza behandler altsaa her en opfattelse — der maaske fandt sit udtryk hos en eller anden af datidens forfattere, uden at vi formaar at angive hvilken —, som tillægger en af tingenes væsen uafhængig fantasi den grundlæggende betydning for erkjendelsen, sætter de engang tilblevne positioner i en nødvendig indbyrdes sammenhæng og lader tænkningen senere være bunden af fantasi-forestillingerne og deres indre forhold; man tænke paa bevidsthedens transscendentale apperception — den høieste synthetiske enhed — hos Kant, den sidste grund til kategorierne, hvilke konstituerer vor erfarings og vor erfaringsverdens enhed og nødvendighed. At hævde fantasiprodukter, der mangler enhver tilsvarende virkelighed, — helt imod det spinoziske erkjendelsesprincip — mener Spinoza, peger hen paa en antagelse af sjælens frihed, d. e. af en sjælens helt vilkaarlige sætten af bestemmelser. Er nu frihed i betydning af vilkaarlighed allerede i og for sig en urimelig tanke i vor filosofs øine, saa bliver den for ham dobbelt urimelig ved den tilføielse, at sjælen senere føler sig bunden ved sin tidligere vilkaarlige sætten. »De siger nemlig dette, at sjælen kan sanse (sentire) og paa mange maader opfatte (percipere), (dog) ikke sig selv eller de ting, der eksisterer, men blot det, der hverken er i sig selv eller noget-(andet-) steds; det er, at sjælen alene ved sin egen kraft kan skabe sansninger eller idéer, hvilke ikke repræsenterer ting, saaledes at de tildels betragter den som en Gud.« Denne kritik er høist mærkelig; thi netop denne konsekvens blev jo i vort aarhundrede virkelig uddragen af den kantiske theori;

---

[1]) Efter v. Vloten og Lands konjektur med indskudt *alia* foran tali.

selvbevidstheden blev af *Fichte* med udgang fra Kant hævdet som det egentlige »Ding an sich«; jeget blev den egentlig skabende guddom, hvis produkt, verden, staar iført jegets enhedsformer, og hvis virksomhed, der falder sammen med jegets eksistens, mest adækvat afdækkes i filosofien som videnskabslære. Ved at systemernes konsekvenser udledes, kommer de ind under dommen; dette den indre dialektiks princip anvender Spinoza paa den heromhandlede theori paa en maade, som filosofiens historie senere har vedkjendt sig som sin egen. Dette konsekvensens princip fremhæver vor filosof ved slutningen af det her omhandlede afsnit som et sikkert middel til at afgjøre, om en lære er sand eller falsk; ja, han betragter endog denne erkjendelse som den sandhed, læserne kan beholde som resultat af sysselsættelsen med denne i hans øine »absurde« theori [1]).

Ogsaa om den kritiske form af skepticismen gjælder det, hvad vi foran har gjort gjældende for de to andre formers vedkommende, at den er optagen i spinozismen som *et underordnet moment.* Thi ogsaa vor filosof kjender en forestillingsverden — den imaginatio tilhørende —, der kun ufuldkomment kan siges at være produkt af sjælens væsen, og hvis reelle korrelat, samtlige endelige modi eller natura naturata, kun meget indskrænket aabenbarer naturens væsen; han kjender

---

[1]) Fortjenesten af at have forklaret det nys behandlede dunkle afsnit af erkjendelsestraktaten og anvendt det paa den kantiske filosofi — iøvrigt uden den af os ovenfor leverede historiske gjennemførelse af theorien — synes at tilkomme den franske filosof *Paul Lesbazeilles* i hans arbeide De logica Spinozæ, Parisiis 1883, pag. 65 ff. Denne afhandling (104 pagina oktav) har fortjenesten af at levere en klar fremstilling af hovedbestemmelserne inden den spinoziske erkjendelsestheori med rigtig opfattelse af dennes spekulative grundkarakter, om end den metafysiske side ved theorien turde være for stærkt fremhævet paa bekostning af den erkjendelsestheoretiske. Derimod forekommer det mig, at arbeidet mangler en grundigere indgaaen paa filosofens tekst, at det i for ringe grad omskriver Spinozas sprog til det 19de aarhundredes, at det ikke tilstrækkelig ved at vurdere de empiriske elementer inden systemet, at det helt mangler afsnit om flere begreber, der ikke tør mangle i en logik, og at afhandlingen overhovedet indeholder lidet nyt.

en fænomenal tankeverden og realverden; men disse repræsenterer ikke som hos Kant indholdet af al vor erkjendelse; eiheller svæver de over et utilgjængeligt »Ding an sich«; men de er indskrænkede aabenbarelser af, underordnede og i vor opfatning forklarede ved, tingenes evige verden, der indbefatter tingenes væsen og vor fornuftige erkjendelse af dette.

Spørger vi, om Spinozas behandling af skepticismen er berettiget, maa vi indrømme dette, saavidt de positive paastande strækker sig. At tænkningen kun er mulig i og med et objekt, d. e. som erkjendelse, er rigtig fremhævet; den underforstaaede tanke, at dette objekt og denne erkjendelse er noget mere end en immanent bestanddel i tænkningen selv, er derimod ikke bevist. Men en nøiere indgaaen paa denne paastand, som kun latent er nærværende i denne udvikling, er her ikke paa sin plads.

Kapitel IV.

Idéens idé. Vished, bevidsthed, selvbevidsthed.

36. Som den positive baggrund for Spinozas kamp mod skeptikerne saa vi i forrige kapitel hans tro til tænkningens kraft og hans overbevisning om selvindlysende sandheder, der kommer til sin ret i den systematiske sammenhæng med andre. Det er efter Spinozas som efter Cartesius's mening i virkeligheden ved sig selv, d. e. ved den i sandheden indesluttede *vished*, at enhver sandhed kjendes som sandhed; deraf den sætning, der optræder allerede i tract. brevis (s. 99) og senere ofte vender tilbage: »*Sandheden aabenbarer sig selv*«. Paa grund af den vished, der ligger i sandheden, aabenbarer denne tillige *vildfarelsen* som vildfarelse; deraf det udtryk, der oftere møder os: »Sandheden aabenbarer sig selv og *falskheden*« (veritas index [norma] sui et falsi); cfr. t. eks. eth. II prop. 43 schol. Til denne spinoziske lære bemærker *Pollock* (Spinoza

his life and philosophy pag. 129) med rette, at Spinoza ikke lærer, »at enhver tilsyneladende vished er sand viden, men at der ingen sand viden gives uden vished, og at visheden er given i selve viden«; den, der er vaagen, har en erkjendelse baade af sin egen tilstand og af drømmen; men man kan ikke omvendt paastaa, at den vished, der haves i drømmen, er en virkelig erkjendelse. Samme forfatter hævder videre, at denne Spinozas lære om sandhedens selvaabenbarelse — hvilken selvaabenbarelse jo tænkes liggende i dens egen indre konsekvens — ikke nødvendigvis er transscendent eller dogmatisk, men at den »kan bestaa med en rent empirisk forklaring af al vor erkjendelses opkomst». Vi er enig med forfatteren i, at *enhver* erkjendelsestheori — empirisk eller apriorisk — maa søge det sidste sandhedskriterium i visheden, der er given i og med vor viden. — Denne sandhedens selvaabenbarelse falder sammen med det i Spinozas system saa vigtige begreb *idéens idé*, idea ideæ, som vi derfor her nødes til at gaa nøiere ind paa. Saavel hos Cartesius som hos vor filosof har vi fundet *idéen* som tænkningens umiddelbare produkt eller princip; da den har sit korrelat i dommen, bruges idéen ofte som fællesbetegnelse *for begreb*, *dom og en samling af domme*, d. e. en *tankerække*. Efter begge forfattere er tanken stedse ledsaget af bevidsthed; enhver idé indeslutter i sig en fordobling af den selv, hvorved den bekræftes som idé, og denne anden idé, der bekræfter den første som tankeprodukt, er *idéens idé*. I denne ligger saaledes *nærmest* kun en erkjendelse af, at en tanke eksisterer som en bestemt tanke i den enkelte, som en bestemt *subjektiv*[1]) tænkemodus. I denne betydning fik *begrebet* idéens idé, uagtet der ei opereres med *udtrykket* idea ideæ, en grundlæggende karakter for *den cartesiske filosofi*, der jo fandt sit urokkelige punkt i, at tanken som saadan ikke kan bortræsonneres, d. e. i tankens selvbekræftelse (cogito

[1]) Vi bruger i denne sammenhæng stedse ordene »subjektiv« og »objektiv« i disse ords moderne betydning. Spinoza bruger derimod, som bekjendt, i lighed med sin samtid »subjekt« i samme betydning som vort »objekt«, medens »objekt« eller »det formelle væsen« i hans sprog svarer til vort »subjekt«.

ergo sum er paa en maade = idea ideæ). For Cartesius som for Spinoza forbinder sig imidlertid umiddelbart med tankens individuelle vished en almengyldig vished: idet den enkelte person har en bevidsthed om den enkelte forestilling som saadan, er denne med det samme given som en realitet, der maa anerkjendes af alle og enhver. Derfor omdanner sig cogito ergo sum for Cartesius til et almengyldigt sandhedskriterium: enhver tanke, der ved sin klarhed bringer visheden, er *sand*. For Spinoza optræder idea ideæ umiddelbart som visheden om tankens (almengyldige) *sandhed*. For begge filosofer ligger her til grund en forestilling om den absolute tænknings nærværelse i den individuelle — en tanke, der dog først hos Spinoza kommer helt til sin ret. Hvorledes bliver idea ideæ til vished om en *udenverden*? For at komme til erkjendelse af en fra tænkningen forskjellig realitet appellerede Cartesius til gudsbegrebet, men indviklede sig derved i en slet cirkel (cfr. § 3). *Spinoza* har derimod indseet, at en appel til gudsbegrebet for at bevise erkjendelsen af en udenverden er en ulogisk omvei, hvorfor han lader den objektive vished følge i og med tankerne og sætter idea ideæ ikke alene som immanent, men ogsaa som *transscendent sandhedskriterium*, d. e. som kriterium for udenverdenens realitet. Enhver tanke afspeiler for ham tillige en rum-realitet, hvilket faar sit tydeligste udtryk i hans lære om den fuldkomne parallelisme mellem sjælen og legemet, der er dens objekt, hvorom mere senere (§ 55). »Den, der *tænker*, ved med det samme, at han *tænker*«, bliver for ham = »den, der *ved* noget, ved eo ipso, at han *ved* det«, i hvilken form han almindeligst fremstiller sin lære om idea ideæ, og hvor man ved »ved« har at tænke ikke alene paa en viden om tænkningens egen realitet, men ligesaameget paa en erkjendelse, der staar i forhold til en udenfor tænkningen staaende realitet.

37. Hos Spinoza betegner altsaa idéens idé den *subjektive og objektive* selvbekræftelse, der ledsager *enhver idé* (dom, tankerække), men som især ledsager den *klare og tydelige* idé. Vi læser i De intellectus emendatione tractatus (pag. 11) følgende: »En sand idé (vi har nemlig en sand idé) er noget

forskjelligt fra det ved den tænkte (a suo ideato); thi ét er cirkelen, et andet cirkelens idé. Cirkelens idé er nemlig ikke noget, der har periferi og centrum som cirkelen; eiheller er legemets idé selve legemet, og da den er noget forskjelligt fra det ved den tænkte, vil den ogsaa i sig selv være noget intelligibelt, d. e. idéen kan efter sit formelle væsen[1]) være et andet objektivt (vi: subjektivt) væsens gjenstand (vi vil i vort sprog sige: idé eller objekt for en anden idé), og atter vil dette andet objektive væsen ogsaa i sig selv seet være noget realt og intelligibelt og saaledes i det endeløse«, og længere nede (pag. 12): »Hvoraf fremgaar, at man for at forstaa Peters væsen ikke behøver at forstaa selve Peters idé og meget mindre idéen af Peters idé . . . ; thi for at vide, at jeg ved, maa jeg nødvendigvis først vide. Heraf fremgaar, at visheden er intet andet end selve det objektive[2]) væsen, d. e. den maade, hvorpaa vi opfatter det formelle væsen, er selve visheden.« Af de her citerede udtalelser, der er tagne fra et afsnit, der følger paa den før af os (i § 33) citerede kritik af den skeptiske paaberaabelse af den endeløse methode og fortsætter denne tankegang, fremgaar følgende: Mellem en sand *idé* (da de forvirrede idéers usandhed kun er noget negativt [eth. II prop. 33], gjælder om dem i indskrænket grad, hvad der gjælder om de sande) og den ved den forestillede *gjenstand* bestaar der en *identitet* i en *forskjel*; enhver af dem kan fattes for sig selv, men idéen repræsenterer gjenstanden inden tænkningen; denne idé kan igjen blive gjenstand for en anden idé, der repræsenterer den, og denne anden idé, idéens idé, er visheden; *men denne anden idé er ét med den første.* Uagtet nu den anden idé igjen kan blive gjenstand for en tredie o. s. v., bliver altsaa visheden i erkjendelsen ikke hermed vist ud i det endeløse — just paa grund af denne opfattelse kriticerer jo vor filosof skeptikerne —; men visheden eksisterer trods endeløshedens mulighed i og med den første idé. Denne maa altsaa betragtes som i

[1]) D. e. efter sit subjektive væsen eller idet væsenet fattes kun som tænkeakt uden forhold til den afbildede objektivitet.

[2]) D. e. subjektivt (som forud).

sig indesluttende en endeløs række af idéer, og *netop i denne latente uendelighed, der aldrig bliver aktuel, bestaar idéens karakter af vished.* — Det nys citerede sted af erkjendelsestraktaten (pag. 11) antyder allerede identiteten og forskjellen mellem idéen og idéens idé, idet hin sættes som gjenstand for denne, men derved kun kommer i betragtning som tænkeakt, medens idéen i sig selv er en erkjendelsesakt, d. e. staar i forhold til et udenfor tænkningen staaende objekt. Eth. II prop. 21 schol., der berører hint nys behandlede videns uendelighedsproblem, fremstiller forholdet mellem idéen og idéens idé, hvilke her identificeres med sjælen og sjælens idé (hvorom nedenfor), i følgende udtryk, der minder om traktatens tankegang: idéens idé er idéens *form*, forsaavidt idéen betragtes som *tænkemodus*, uden *forhold* til et *objekt;* den sande idés idé vil altsaa falde sammen med, hvad Spinoza ellers kalder den *adækvate idé* (eth. II def. 4). — Med det foran udviklede om Spinozas opfatning af visheden er med det samme imødegaaet en temmelig *almindelig betragtning af bevidsthedens karakter hos vor filosof.* Man mener, at den i eth. II prop. 21 schol. saavelsom andetsteds omtalte endeløse række af vidensakter viser, at det sammensluttende, konstituerende, moment i bevidstheden fornægtes af Spinoza, der kun skal have opfattet idéen som en væren-objekt og haven-objekt for en anden idé i det endeløse (cfr. t. eks. *Busolt*, Die Grundzüge der Erkenntnisstheorie und Metaphysik Spinoza's, 1875, et arbeide, der forekommer mig at være af liden betydning); subjektets og objektets enhed skal mangle. Vi har vist, at den satte endeløshed af idea ideæ efter Spinozas fremstilling *kun efter muligheden bestaar i den første idea*, og at han udtrykkelig hævder enheden af idea og idea ideæ. I eth. II pr. 21 schol. heder det: »saasnart en ved noget, ved han med det samme, at han ved det«; i dette »med det samme« (eo ipso) ligger det af flere savnede 3die bevidsthedsmoment. Men selv med den strængeste opfatning af bevidsthedens enhed lader det sig ikke nægte, at enhver bevidsthedsakt *efter muligheden* lader sig opløse i en endeløs række af bekræftelser, der forfølger hinanden. Af denne eiendommelighed ved bevidstheden, hvilken, som bekjendt, bragte *Herbart*

til at reducere bevidstheden til en *række af reale væsener*, hvorved samme forsker indviklede sig i en uløselig modsigelse, lader Spinoza sig altsaa ikke forføre til at nægte bevidsthedens *enhed;* thi uden denne enhed vilde al tænken forvandle sig til en endeløs progres og altsaa al erkjendelse, ogsaa erkjendelsen af endeløsheden, forsvinde; men den endeløse tankebevægelse er for ham et underordnet moment i hin enhed (cfr. herom iøvrigt § 33). Uden at levere nogen metafysisk behandling af det herbartske problem antyder saaledes vor filosof en erkjendelsestheoretisk løsning af dette.

38. Idéen af den sande idé er, som vi i forrige § har seet, fuldkommen som sit objekt; den er »adækvat«; den vished, der ledsager den sande idé, er altsaa absolut. Ogsaa de *forvirrede idéers idéer* korresponderer *med sine objekter*, der altsaa ledsages af en *ufuldkommen vished.* Den forvirrede, ufuldkomne, idé (dom, tankeproces) afspeiler som den sande en udenfor den selv staaende realitet; men denne realitet er en lavere end den i den klare afspeilede, nemlig en uklar legemlig tilstand, frembragt ved mange legemers indvirken (hvorom mere kap. 6). Naar denne forvirrede idé sees efter sin form uden hensyn til objekterne, er den selv sammensat af mange idéer — nemlig af de mange, der repræsenterer de forskjellige legemer, der har frembragt den tilsvarende legemlige tilstand (cfr. § 58) — og ogsaa for saa vidt forvirret; da denne idéens form af Spinoza betegnes som idéens idé (cfr. slutningen af forr. §), følger deraf, at *idéen af den forvirrede idé selv er forvirret.* Dette udtales i eth II prop. 28: »Idéerne af det menneskelige legemes tilstande er, forsaavidt de blot henføres til den menneskelige sjæl, ikke klare og tydelige, men forvirrede«. Hermed hænger nøie sammen den tanke, at idéer af de forvirrede idéer — som selv forvirrede — *ikke er adækvate udtryk* for den menneskelige tænknings eller sjæls natur eller, hvad der er det samme, *ikke indeslutter nogen adækvat erkjendelse af den menneskelige sjæl;* dette siges i eth. II prop. 29: »Idéen af en hvilkensomhelst legemstilstands idé indeslutter ikke en adækvat erkjendelse af den menneskelige sjæl«. En følge af disse læresætninger, som os synes, nær-

mest af prop. 28, men efter Spinozas eget citat en følge af prop. 29, der jo imidlertid efter tanken indeslutter hin i sig, er eth. IV prop. 64, der hævder, at det ondes erkjendelse er inadækvat; det ondes erkjendelse er nemlig = selve sorgen, forsaavidt vi er os denne bevidst, og sorgen er en liden, afhængig af inadækvate idéer, eller som det med et andet spinozisk udtryk kunde hede: sorgen er en inadækvat idé, »og følgelig . . . er dens erkjendelse, nemlig erkjendelsen af det onde, inadækvat«. Om udtalelsen i Op. I pag. 118 cfr. § 36.

39. I den foregaaende udvikling er der sat en *simpel identitet* mellem *idéen* og *idéens idé*. Ved siden af denne opfatning træffer vi imidlertid hos Spinoza en anden, hvorefter *idéens idé betegner et høiere erkjendelsestrin ligeoverfor idéen.* Denne opfatning fremgaar for det første af, at paa endel steder i tract. brevis (appendix II § 17) og i erkjendelsestraktaten (pag. 13 f., pag. 34) *erkjendelsestheorien* eller »*methoden*« bestemmes som *den refleksive idé eller idéens idé.* Erkjendelsestheorien staar ikke i et simpelt afspeilingsforhold ligeoverfor den oprindelige erkjendelse; den erkjendelsesform, de regler for erkjendelsen, der opstilles af hin, er ikke som saadanne at finde i denne; megetmere kriticerer denne den givne erkjendelses form, reproducerer kun paa den maade det givne, at den samtidig hæver dette til et høiere, fuldkomnere, trin (cfr. § 20). Naar altsaa Spinoza bestemmer erkjendelsestheorien som idéens idé ligeoverfor den umiddelbare erkjendelse som idéen, repræsenterer *idéens idé* ikke en simpel, men en *høiere opfattelse af idéen.* — Den samme opfattelse af idéens idé fremgaar af nogle steder i ethiken, hvilke sætter den *klare* opfattelse inden *forstanden* som en *idea ideæ* ligeoverfor den *forvirrede* inden *forestillingen* — eller ligeoverfor en passiv affekt — som idea. Saaledes i beviset til en læresætning (eth. V prop. 3), hvilken lyder saaledes: »Den affekt, der er en liden, ophører at være en liden, saasnart vi danner en klar og tydelig idé af den«; sætningen bevises saaledes: »Den affekt, der er en liden, er en forvirret idé (efter affekternes almindelige definition). Hvis vi altsaa danner en klar og tydelig idé af selve affekten, vil denne idé kun ved

en abstraktion (non nisi ratione) skilles fra selve affekten, forsaavidt[1]) denne henføres til sjælen alene (efter eth. II prop. 21 c. schol.), og derfor vil affekten (efter eth. III prop. 3) ophøre at være en liden«. *Den klare og tydelige opfattelse af den forvirrede idé sættes her som ét med denne selv.* Støttet til denne læresætning lærer eth. V prop. 18 schol., at, uagtet Gud er aarsag til alt, er han dog ikke aarsag til sorgen; thi »forsaavidt vi forstaar sorgens aarsager, forsaavidt (cfr. prop. 3) ophører den selv at være en liden, d. e en sorg, og derfor glæder vi os, forsaavidt vi forstaar, at Gud er sorgens aarsag« — et bevis, der danner et interessant modstykke til den i § 38 citerede eth. IV prop. 64 c. dem. Efter vort nærværende bevis gaar sorgen, der i sig selv er en forvirret idé, samtidig med, at den bliver klart erkjendt, over fra en liden til en handlen; d. e. *idéen af den forvirrede idé er her en klar idé, det ret opfattede forestillingsprodukt er et forstandsprodukt.*

40. I vor foranstaaende undersøgelse (§§ 37—39) har vi altsaa hos Spinoza fundet *en dobbelt brug af idea ideæ,* som idéens simple og som dens høiere bekræftelse i bevidstheden. Den anden brug synes ikke at være ret bemærket af forfatterne, hvilke i det hele taget har en altfor stor tilbøielighed til at se spinozismen under synspunktet af simpel identitet. Paa opfattelsen af den høiere tankes udvikling af den lavere beror dog efter vor opfattelse for en væsentlig del systemets betydning. At der *ikke* bestaar en *modsigelse* mellem de to *forskjellige bestemmelser* af *idéens idé,* sees let; et begrebs lighed med et høiere ophæver ikke dets lighed med sig selv; den simple identitet ophæves ikke ved den potenserede. Naar der eksisterer forvirrede tanker, maa jo disse, da al tænken i spinozismen er bevidst, *opfattes* som *forvirrede, idéernes idéer altsaa blive lig idéerne;* da imidlertid forvirringen kun er en negation, maa den klare tanke hvile gjemt i den forvirrede, denne efter sit væsen være lig hin; ellers vilde jo en fremgang i erkjendelsen være umulig, d. e. fremgangen forudsætter, at

[1]) Dette »forsaavidt« sigter til, at affekten ogsaa har sin legemlige side, der imidlertid her ikke skal komme i betragtning.

en lavere idé lader sig fatte paa en fuldkomnere maade, *at idéernes idéer er høiere end selve idéerne.* Spinozas lære om den høiere tænkning som den laveres idé er i virkeligheden *en følge af den maade*, hvorpaa vi (i § 29) har seet *filosofen opfatte tænkningens og idéens væsen*: Naar tænkningen eller idéen, hvormed for Spinoza erkjendelsen falder sammen, hæmmes i sin udfoldelse ved at gaa over til et lavere trin, ligger deri med det samme udtrykt, at det høiere trin repræsenterer det laveres egentlige sandhed, er dets idé; til hin nedadgaaende proces svarer den opadgaaende fra en lavere til en høiere tænkning, fra en lavere idea til en høiere idea ideæ, der i kraft af tænkningens enhed er identisk med hin. Læren om *idéens idé* har altsaa *sit princip* i den samme *metafysiske* tanke som læren om *idéen* (§ 29): tanken om *væsenets indskrænkede udfoldelse i eksistensen.*

Det er ikke vanskeligt at se, at der i Spinozas opfatning af idéens idé findes en ikke gjennemført begyndelse til en erkjendelsestheoretisk *dialektik.* En fuldere udførelse af denne dialektik træffer vi senere hos den *ældre Fichte* i hans »Wissenschaftslehre« og hos *Hegel* i hans »Phänomenologie des Geistes«; isærdeleshed det sidstnævnte arbeide søger at eftervise de forskjellige bevidsthedstrin som led i en indre udvikling, hvori det lavere trin stedse i sig indeslutter det høiere som sin egentlige idé og kun behøver at udføres efter sit indre væsen for at hidføre det høiere trin.

41. I overensstemmelse med de nu behandlede erkjendelsestheoretiske principer bør man vistnok forstaa hine *læresætninger (20 og 21) i ethikens anden bog*, hvilke har voldt spinozadyrkerne saa meget besvær, og som vi for at kunne behandle dem i deres sammenhæng med spørgsmaalet om *selvbevidstheden* har gjemt til slutningen af vort nærværende kapitel. Prop. 20 lyder: »Af den menneskelige sjæl gives der ogsaa i Gud en idé eller erkjendelse, der i Gud følger paa samme maade og henføres til Gud paa samme maade som idéen eller erkjendelsen af det menneskelige legeme«. Prop. 21 lyder: »Denne sjælens idé er forenet med sjælen paa samme maade, som sjælen selv er forenet med legemet«. Den

første sætning forudsætter hovedsagelig de tidligere sætninger, at der i Gud gives en idé af hans eget væsen og af alt, hvad der følger af samme, altsaa ogsaa af den menneskelige sjæl; paa grund af overensstemmelsen mellem tingene og idéerne siges dernæst den menneskelige sjæls idé at henføres til Gud paa samme maade som sjælen selv eller, hvad der er det samme, saasom idéen om legemet er det første, der konstituerer sjælens virkelige væren (eth. II prop. 11): paa samme maade som legemets idé. Læresætning 21 bevises ved henvisning til, at legemet er sjælens objekt og sjælen selv objekt for sin idé Den nærmest liggende tendens i hine sætninger synes altsaa at være den lære, at sjælens idé er forenet med sjælen som med sit objekt, eller at der i sjælen selv stedse er given en erkjendelse af den selv. Naar vi nu overveier, at sjælen, der hos vor filosof afspeiler legemet eller er dets »idé« — noget, der *her* ikke er af betydning og af os senere vil blive betragtet —, af Spinoza opfattes som et system af idéer (cfr. eth. II prop. 15), viser hine sætninger sig nær beslægtede med den erkjendelsestheoretiske sandhed, som vi foran har udviklet, at enhver sjæleakt ledsages af visheden, at enhver idé er bevidst, eller at »idéens idé« falder sammen med »idéen«. Hermed stemmer det af os foran (§ 37) citerede scholium til den sidste sætning, der bl. a. udvikler, at »sjælens idé og selve sjælen er en og samme ting, der fattes under ét og samme attribut, nemlig tænkningens«. Hvis vor opfatning er rigtig, vil altsaa de omhandlede sætninger (eth. II pr. 20 og 21) *nærmest* — i en metafysisk form — i al almindelighed fremhæve det gjennemgaaende *bevidsthedspræg* ved den menneskelige tænkning eller erkjendelse.

42. Her reiser sig det spørgsmaal, om Spinoza ikke ogsaa lærer en *selvbevidsthed*, specielt om ikke en saadan er sat i de sidstnævnte sætninger af ethiken, d. e. medindbefattet under den der hævdede bevidsthed. De fleste forfattere nægter en selvbevidsthed inden spinozismen: *Herbart* finder i sin ensidige kritik af systemet, at selvbevidstheden hos Spinoza behandles som en endeløs progres og derfor »letfærdigt« (Werke hrg. v. Hartenstein, III/1 Abth. 2 § 54); *Erdmann* udtaler i

den første udgave af sin Geschichte der neuern Philosophie (I/2 1836 S. 89 ff.), at han finder antagelsen af en selvbevidsthed i strid med systemet, og at han derfor med de ovennævnte læresætninger »nichts anzufangen weisz«; denne betragtning hænger sammen med samme forfatters, tidligere af Maimon og Hegel fremførte, opfatning af modi, idet han mener, at disse hos Spinoza er uden virkelighed, kun eksisterende for vor forvirrede forestilling; uden at opgive sin grundbetragtning har dog Erdmann i senere udgaver af sit skrift med K. Fischer indrømmet sætningernes betydning som et udtryk for tænkningens *bevidste* karakter. *Busolt* (cfr. § 37 i vort arbeide) savner ligeledes selvbevidstheden i spinozismen, og *Nourrisson* (Spinoza et le naturalisme contemporain, Paris 1866, pag. 193 f.), der temmelig dogmatisk identificerer spinozismen med den nyere naturalisme, paastaar, at hos Spinoza mennesket er »en samling af idéer«, hvorfor der ei vil kunne eftervises nogen »samler«; *H. C. W. Sigwart* (Der Spinozismus historisch und philosophisch erläutert, Tübingen 1839, S. 124 ff. og 153 ff.) finder selvbevidstheden i systemet; *Kuno Fischer* (Geschichte der neuern Philosophie I/2, 3 Aufl. S. 463—470) viser, at idea ideæ eller idea mentis i betydning af forestillingens bevidste karakter hos Spinoza er krævet af hensyn til tænkningens aktive karakter, men at dette begreb ikke betegner »en selvbevidsthed uden bestemte forestillinger«, ikke betegner »en ren eller abstrakt selvbevidsthed i Fichtes aand«; *Rackwitz* (S. 34 f. i det lille arbeide: Studien über Causalität und Identität als Grundprincipien des Spinozismus, Halle 84) mener, at Spinoza i eth. II prop. 3 og 21 urigtigt slutter til en ren selvbevidsthed istedetfor til »idéen som en determineret forestilling«; *Theodor Camerer* (Die Lehre Spinoza's, Stuttgart 1877, S. 53 ff.) leverer en indgaaende bevisførelse for, at Spinoza virkelig lærer aandens selvbevidsthed trods den derved opkommende forstyrrelse i attributernes parallelisme. — De hovedsagelige grunde, der anføres til fordel for den anskuelse, at selvbevidstheden er udelukket af spinozismen, er følgende: 1) Spinoza skal ved sin endeløse række af idéers idéer have fornægtet det *sammenknyttende led* endog inden den *objek-*

tive bevidsthedsakt; 2) antagelsen af en menneskelig selvbevidsthed skal stride mod det faktum, at sjælen hos Spinoza er ufri, ikke en substans, men kun en *modus* ved den guddommelige substans; 3) i nær sammenhæng med en fornægtelse af selvbevidstheden staar ogsaa den almindelig herskende lære, at *sjælen* hos Spinoza er en *mekanisk sammensætning af idéer*, altsaa ingen i sig selv afsluttet enhed. Hvad det tredie punkt angaar, henviser vi foreløbig til senere punkter i vor afhandling, hvilke vil vise det ugrundede i denne anskuelse (§ 64 o. a. s.). Med hensyn til det første henviser vi til vor § 37, hvor vi har vist, at bevidsthedens karakter af en trehed sammenknyttet i enheden — idé, idéens idé og begges enhed — med en mulighed for en endeløs objektiveren netop læres af vor filosof. Den opfattelse af bevidstheden, der udgjør den nødvendige forudsætning for at antage en selvbevidsthed, træffer vi altsaa hos ham; *hvis* han lærer en selvbevidsthed, da maa han nødvendigvis ogsaa i og med den tænke sig en *latent endeløs progres.* Den anden grund beror, som vort kapitel 14 vil vise, paa en urigtig opfatning af modusbegrebet; ikke en forsvinden i det absolute paa indisk-schopenhauersk vis betegner modusens natur; afhængigheden af Gud ophæver ei for Spinoza en relativ koncentreren i sig selv, og hvad specielt tænkningsmodusen angaar, nægter han jo ikke, at der findes et erkjendende og villende subjekt, noget der fremgaar af hele karakteren af hans sædelære. Da erkjendelse og vilje hos vor filosof kun er et udtryk for *tænkning*, og da han ikke kan tænke sig denne uden som *bevidst tænkning*, maa hans logiske og ethiske subjekt antages at kjende sig selv som saadant — i selvbevidstheden. Ikke alene en selvbekræftelse af de enkelte tænkeakter, men ogsaa en selvbekræftelse af en tænkende enhed, der aabenbarer sig gjennem dem alle, ikke alene bevidsthed, men ogsaa selvbevidsthed byder spinozismens konsekvens os at antage. I det system af idéer, som sjælen — mens, idea — betegner, er enheden ligesaa reel som mangfoldigheden; hin bliver bekræftet ligesaavelsom denne; de nysbehandlede læresætningers idea ideæ maa derfor opfattes ikke alene som *objektiv bevidsthed*, men ogsaa som *selvbevidsthed.*

Den antagelse, at selvbevidstheden virkelig maa tænkes med under den i eth. II prop. 20 og 21 hævdede bevidsthed, bestyrkes ved følgende læresætning med dens bevis *(eth. II prop. 23 c. dem.)*: »Sjælen erkjender ikke sig selv undtagen, forsaavidt den opfatter legemstilstandenes idéer«; efter denne sætning maa altsaa i alle sjælens enkelidéer, der jo falder sammen med legemstilstandenes idéer, idéen om sjælen selv være indesluttet; »derfor vil erkjendelsen af disse idéer nødvendigvis indeslutte erkjendelsen af sjælen«, heder det i beviset; den erkjendte sjæleenhed kan imidlertid ikke være en blot abstrakt enhed; thi den falder sammen med den erkjendende enhed — »sjælen erkjender . . . sig selv« —, og det abstrakte betegner hos Spinoza aldrig nogen realitet. Især af den sidstnævnte læresætning fremgaar saaledes tydelig det samme, der ligger i systemets egen konsekvens: sjælens idé er en konkret, levende, enhed, der er ét med sjælen selv, d. e. sjælen er *virkelig selvbevidst.* Dette fremgaar ogsaa af, at den læresætning (II pr. 3), hvortil prop. 20 støttes, lærer: »I Gud gives der nødvendigvis en idé, saavel af hans væsen som af alt, der med nødvendighed følger af hans væsen«, og at den følgende læresætning (pr. 4) sætter denne idé som en eneste — hvoraf fremgaar, at *Guds* selvbevidsthed er lært i prop. 3 og 4. — Hvad *karakteren* af den *selvbevidsthed* angaar, som Spinoza vil tillægge den menneskelige sjæl, maa man vistnok give *K. Fischer* ret i, at den ikke kan tænkes som abstrakt, bestemmelsesløs, selvbevidsthed i Fichtes aand; det bestemmelsesløse er hos Spinoza det uvirkelige; men den synes dog at fortjene selvbevidsthedens, ei blot bevidsthedens, navn, saasom den *er en virkelig enhed af sjælen som subjekt og sjælen som objekt.* Maaske har vor filosof tænkt sig dette begreb, som han ei videre udfører, som en med visse *evige prædikater* udstyret *tænkende ting*, der er sit *eget objekt;* i hvert fald synes vi herved at vises hen til *den evige modus.* Trods sin indre sammenhæng og sin selvbevidsthed er Spinozas evige tænkemodus ligeoverfor Gud helt *afhængig*, fordi den er helt bunden af sine egne evige bestemmelser, der er følger (virkninger) af Guds væsen, og skiller sig herved fra den *cartesiske*

sjæls selvbevidsthed, der er substans, causa sui, paa samme tid som den minder om *Creskas*, der ogsaa satte sjælen helt afhængig af Gud, berøvet vilkaarlighedens selvbesetmmelse.

Idet tænkningen hos vor filosof fattes som en bevidst, ja selvbevidst, sker der et brud paa den af ham hævdede parallelisme, eller rettere: paa den hævdede identitet, mellem tænkning og objektivitet (specielt: udstrækning); thi kun i den første, ikke i den sidste, findes der foruden korrespondensen med den anden tillige en afspeilen af den selv.

Kapitel V.

Mangelfuld erkjendelse. Det reelle sandhedskriterium

(„Dele" i Gud. Attributernes indbyrdes forhold).

43. Det er en vigtig opgave for erkjendelsestheorien at forklare, hvori vildfarelsen og overhovedet den *ufuldkomne erkjendelse* bestaar, og hvori den har sin grund. Denne opgave er jo egentlig kun det negative udtryk for denne videnskabs hovedproblem: sandhedens væsen og grund. Vi finder derfor, at ikke alene begge den nyere filosofis fædre, *Baco* og *Cartesius*, men ogsaa *Spinoza* udførlig sysselsætter sig med den mangelfulde erkjendelse. Vi vil, forsaavidt dette lader sig gjøre forud for behandlingen af erkjendelsesarterne, søge i sammenhæng at fremstille Spinozas opfatning af erkjendelsens mangler, idet vi nærmest støtter os til erkjendelsestraktatens paa dette punkt ikke meget distinkte udvikling og hertil føier udtalelser i de andre skrifter.

Hovedsynspunktet for vor filosofs opfatning af den ufuldkomne erkjendelse fremgaar af hans kritik af to forgjængere.

I anledning af en forespørgsel fra Henrik Oldenburg paapeger Spinoza i et brev (ep. 2), hvilke vildfarelser han mener

at finde hos *Cartesius* og *Baco*,[1]) »uagtet det ikke er min vis at afdække andres feil«. Hans kritik gjælder især begges opfatning af *vildfarelsen*. De indvendinger, han fremfører mod *Bacos* lære herom, løber ud paa to punkter: 1) Den *empiriske* filosof sætter *vildfarelsens* grund i feil ved *sanserne*, men endnu mere i, at den menneskelige *forstand* som et ujævnt speil sammenblander sin egen natur med tingenes. Den *spekulative* filosof finder derimod vildfarelsens grund i, at forstanden — tænkningen — ikke kommer til sin ret som forstand, men ligger under for *hæmmende indflydelser udenfra*. hvilke gjør sig gjældende i sansningen som saadan. Medens vildfarelsen efter Baco hæves ved *erfaring*, sker dette efter Spinoza ved *tænkningens* indre *konsekvens*. Dog er denne forskjel ikke saa stor, som den ved første øiekast ser ud til; thi *dels* er den engelske filosofs erfaring grundet paa theori, d. e. paa indre konsekvens, idet hele hans Organon gaar ud paa at opstille erfaringstheorien; *dels* er Spinozas forstand en saadan tænkning, der har erfaringen til sin forudsætning, hvad vi senere vil faa anledning til at vise. 2) Baco lader den menneskelige *vilje*, der efter hans opfattelse er fri, strække sig videre end forstanden og udøve indflydelse paa denne. Paa dette punkt kriticerer Spinoza *Cartesius* ved siden af Baco. Viljen som liberum arbitrium er hos vor filosof kun en tanketing, et abstrakt udtryk for de enkelte dømmeakter, der alle med nødvendighed afhænger af sine aarsager; der kan saaledes ei blive tale om, at denne vilje som noget udenfor tænkningen staaende kan udøve en indflydelse paa denne. Men vel er Spinoza enig med Bacon i den tanke, at de menneskelige lidenskaber, d. e. forvirrede sjælstilstande, opkomne ved indvirkninger udenfra, fordunkler forstanden og fremkalder vildfarelser.

44. De store filosofer af forskjellig retning og til forskjellige tider, i nyere tid t. eks. Baco, Locke og Stuart Mill saa-

---

[1]) En kort, men træffende, sammenligning mellem Spinozas og Bacos erkjendelsestheori finder man i *Kuno Fischers:* Francis Bacon und seine Nachfolger, 2te Aufl., S. 169 f.

velsom Cartesius, Spinoza og Hegel, er enige i at fremhæve de misforstaaelser, der knytter sig til det *menneskelige sprog*, og den deraf følgende vigtighed af en bestemt begrænset sprogbrug. Fra de *egentlige vildfarelser* udskiller Spinoza i erkjendelsestraktaten og i ethiken *de feil*, der ikke hidrører fra tanken, men kun fra den talendes forkjerte *anvendelse af ordene* (De int. em. tr. pag. 17 not. 2 o. a. st.; eth. II prop. 47 schol.). Han anfører som eksempel en, der maatte ville paastaa, at linjerne fra cirkelens centrum til periferien ikke er lige; et saadant menneske maatte ved ordet »cirkel« forstaa noget andet end mathematikerne. Paa samme maade forklarer han, at nogle mennesker er i tvivl om, hvorvidt Gud eksisterer; saadanne mennesker maa ved ordet »Gud« forstaa noget andet, end almindelig forstaaes herved (De int. em. tr. pag. 17 not. 2). Det forholder sig med disse mennesker, som med dem, der begaar regnefeil derved, at de har andre tal i hovedet end paa papiret, mennesker, hvilke man ligesaa lidt tør tillægge nogen vildfarelse som den person, hvem Spinoza hørte raabe, at hans gaardsrum var fløiet ind i naboens høne (eth. II prop. 47 schol.). — Paa den anden side maa man fastholde, at ordene let kan give *anledning* til *store vildfarelser*. Dette hidrører fra, at de er dannede efter mængdens smag, saa at de kun er tegn paa tingene, saaledes som disse speiler sig i forestillingen (indbildningskraften), ei som de viser sig for forstanden; dette sees bl. a. deraf, at det, der kun kan tænkes og ikke forestilles (i indbildningskraften), i sproget jævnlig betegnes negativt, som »uendeligt«, »ulegemligt« osv., medens hine begreber i sig selv netop er positive (De int. em. tr. pag. 29 f.).

45. Hvad er den mangelfulde tænknings (erkjendelses) *væsen*, og hvorledes *forebygges* manglerne ved tænkningen? Den hele erkjendelsestraktat hviler paa den forudsætning, at der gives en nødvendig og sikker methode for at finde sandheder, en gjennemførelse af det cartesiske »klart og tydelig«, saaledes at vildfarelser undgaaes (cfr. Spinozas Principia philosophiæ Cartesianæ I 14 c. schol.; De int. em. tr. pag. 16, 21; ep. 37, før 42). Da den mangelfulde tænkning har sin grund

i uklarhed og utydelighed, kan den ikke uden grund sammenlignes med *drømmen;* de mest fremtrædende former af hin tænkning, baade de digtede og de falske idéer, betegner Spinoza som vaagne drømme, kun deri forskjellige fra de egentlige drømme, at i de sidstnævnte paa grund af manglende sansning de ydre aarsager er ukjendte, af hvilke man i vaagen tilstand ved tilstrækkelig opmærksomhed kan slutte, at forestillingerne mangler objektivitet (De int. em. tr. pag. 21 not. 1; cfr. pag. 16 og 22). Spinoza adskiller *3 arter mangelfuld tænkning (erkjendelse):* de *digtede*, de *falske* og de *tvivlsomme idéer* (ideæ fictæ, i. falsæ, i. dubiæ); cfr. De int. em. tr. pag. 16 ff. De *digtede* skal *skille* sig fra de *falske* ved, at de sidste i sig indeslutter en bekræftelse, som hine mangler, idet man om de digtede forestillinger ved, at de kun har sine aarsager i vor subjektivitet, ei i gjenstande udenfor os (De int. em. tr. pag. 22), hvilket maa forstaaes saaledes, at man ved de digtede til forskjel fra de falske *ved*, at de *ei afspeiler* udenverdenen, som denne er i sig selv. I overensstemmelse hermed lærer cog. met. I cap. 1, at den opdigtede ting (ens fictum) er dannet med overlæg, medens den falske er dannet af os uden vort vidende. Denne subtile adskillelse lykkes det dog ikke Spinoza at gjennemføre; i virkeligheden indeslutter ogsaa de digtede forestillinger en objektiv bekræftelse af en natur, forskjellig fra den givne realverdens — just deri bestaar deres karakter af vildfarelse —; kun om en del af de digtede idéer gjælder det, at man om dem ved, at de ei har en tilsvarende objektivitet; dette gjælder 1) endel videnskabelige hypotheser (cfr. § 164); men netop om disse hævder Spinoza, at de ei er egentlig digtede idéer, men »sande bekræftelser«; 2) en del af de populære digtede tanker, der som en særegen art udskilles fra de almindelige digtede (cfr. De int. em. tr. p. 18). Vi antager derfor, at adskillelsen mellem digtede og falske idéer er betydningsløs, og finder heller ikke, at denne distinktion spiller nogen rolle inden den spinoziske erkjendelsestheori, saa meget mere som paa det angjældende sted i erkjendelsestraktaten bestemmelserne ang. den digtede idé simpelthen bliver overførte paa den falske, og paa

de forskjellige steder baade »fictio« og »idea falsa« sammenstilles med somnium, for den falske idés vedkommende med tilføielsen »vigilando somniare« (cfr. de foran i denne § citerede steder). — Om den tankeproces, der danner de *tvivlsomme idéer:* tvivlen, læser vi i erkjendelsestraktaten (pag. 27): »Tvivlen er intet andet end sindets svæven (suspensio) om en bekræftende eller benægtende dom, hvilken det vilde bekræfte eller benægte, hvis der ikke mødte det noget, der paa grund af, at det er ukjendt, gjør erkjendelsen af denne ting ufuldkommen. Heraf sluttes, at tvivlen altid opstaar deraf, at tingene ikke undersøges i orden«. Tvivlen kommer altsaa i det spinoziske system ikke til orde i methoden, den mathematiske methode, som saadan; men ogsaa denne forudsætter en tvivlende undersøgelse som grundlag; ja i en videregaaende betydning som tænkningens opløftelse over den umiddelbart givne objektivitet er tvivlen en væsentlig bestanddel af al tænkning, ikke mindst af den spinoziske. Spinozas forhold til tvivlen har vi behandlet i vort kap. om skeptikerne (kap. 3), hvortil vi her henviser. Vi kan derfor i det følgende indskrænke os til at afhandle læren om *de digtede idéer* uden at skille disse fra de falske, hvorfor vi ogsaa kan give hine navn af *de falske idéer.*

46. *De digtede idéer* (domme) deles i to klasser: 1) opdigtelser med hensyn til eksistens og 2) opdigtelser med hensyn til væsen. Ved den første art, der er den hyppigste, *kjendes* personens eller tingens *væsen*, d. e. hans væren i sig selv, udtrykt i de blivende prædikater, og opdigtelsen gjælder kun tingens eller personens forhold til andre;[1]) »saaledes opdigter jeg, at Petrus, som jeg kjender, gaar hjem, besøger mig o. lign.« (De int. em. pag. 16). Saadanne opdigtelser kan kun dreie sig om *det mulige*, *ikke* om det *nødvendige* eller om det *umulige*. *Nødvendig* er en ting, naar enten, som ved Gud er tilfældet, eksistensen hører med til dens væsen, eller, som ved de i den ydre eksistens staaende, endelige, ting, eksistensen følger af en ydre aarsag; ved den nødvendige ting vilde

---

[1]) Om væsen og eksistens hos Spinoza slgn. kap. 12.

det altsaa være en modsigelse, at den ikke eksisterede. *Umulig* er en ting, naar det enten, som ved kimæren, ligger i dens væsen, at den ei kan eksistere, eller, som ved de udvortes eksisterende ting, ingen ydre aarsag findes til at frembringe den, saaledes at dens eksistens i hvert fald vilde komme til at hidføre en modsigelse. *Muligt* eller *tilfældigt* kan derimod noget kaldes kun med hensyn til *vort ubekjendtskab* med dets fra de ydre aarsager hidrørende nødvendighed eller umulighed (cfr. De int. em. tr. pag. 17, eth. I prop. 33 schol. 1). Def. 3 og 4 i ethikens 4de bog skjelner mellem tilfældige og mulige ting, idet ved de første vor uvidenhed vedrører væsenet, ved de sidste de ydre aarsager; men denne skjelnen er for øieblikket uden betydning for os. Udsagn om tingenes indre nødvendighed eller umulighed kalder Spinoza (De int. pag. 17) »evige sandheder«; af de nys anførte definitioner følger, at der om de *evige sandheder ikke* kan gjøres *eksistensopdigtelser*, men kun om det *mulige*. I, at eksistensopdigtelserne kun gjælder det mulige, ligger følgende momenter udtrykte: 1) Opdigtelsens egentlige grund er *uvidenhed*, nemlig med hensyn til aarsag (grund); opdigtelsen er altsaa ikke begrundet i tænkningens væsen; absolute eksistensopdigtelser kan der saaledes ikke gives; 2) en eksistensopdigtelse kan kun gives ved vor opfattelse af den *endelige* verden; thi for den evige verdens vedkommende er eksistensen indesluttet i væsenet, hvilket her forudsættes bekjendt. Naar derfor eth. I prop. 33 schol. 1 sætter det mulige i forhold ogsaa til tingenes *indre* nødvendighed eller umulighed, maa den paa det mulige gaaende opdigtelse tænkes vedrørende tingenes *evige væsen*, d. e. den maa tænkes som en væsens-, ikke som en eksistensopdigtelse. *Eksistensopdigtelser* kan altsaa kun gjælde *den ydre eksistens*, der ikke følger af væsenet: det at være i tiden og paa et bestemt sted, at staa i kvantitativ kausalitet med dennes indskrænkninger (cfr. vore kapitler 12 og 14).

47. *Aarsagerne* til opdigtelser med hensyn til eksistens kan henføres til 3 klasser: 1) Der gives ved siden af den evige verden med dens indre, blivende, nødvendighed en *forandringens verden med kun relativ nødvendighed*. Hvis dette ikke

var tilfældet, vilde vi kun have med evige sandheder at gjøre og altsaa være befriede for de med hensyn til eksistens digtede idéer. — Denne i tingene selv liggende betingelse for vildfarelser bliver af Spinoza mindre fremhævet, dog ikke uberørt; baade ligger den i det nys behandlede afsnit af erkjendelsestraktaten (pag. 16 ff., spec. udtalelsen om de evige sandheder pag. 17 nota 3), og den opføres udtrykkelig som den 3die grund til, at naturen ikke »undersøges i skyldig orden«, i et afsnit, der indleder traktatens lære om vildfarelser (pag. 15 in.): Dernæst paa grund af de menneskelige tings kaar (status), der, som allerede vist, er helt foranderlige.« Det har sin betydning at lægge mærke til saadanne udtalelser ligeoverfor dem, der paastaar, at hele foranderlighedens verden hos Spinoza er et skin, et bedrag inden vor imaginatio: Ikke med et ord berører filosofen denne vildfarelsernes vildfarelse, som jo antagelsen af en endelig verden maatte blive efter den Hegel-Erdmannske opfatning af spinozismen; men derimod nævnes omvendt endeligheden som en aarsag til den ufuldkomne erkjendelse. Foranderlighedens verden er hos Spinoza en virkelig, om end en lavere, realitet. — Hvorledes ophæver vi denne aarsag til vildfarelser? Selvfølgelig ikke ved at ophæve naturens orden; »det er ikke muligt, at mennesket ophører at være en del af naturen og kun lider saadanne forandringer, der kan fattes ved hans egen natur alene, og hvortil han selv er adækvat aarsag«, hvorved nødvendigheden baade af de udvortes og de indvortes begrundede forandringer er sat (cfr. eth. IV prop. 4, eth. IV appendix cap. 7). Men opgaven er at stille sig i det *rette forhold* til foranderligheden, d. e. at fatte den i samme liggende relative nødvendighed; derved vil de med den endelige verden sammenhængende opdigtelser undgaaes; thi disses *gjenstand* er *ikke* det foranderlige i og for sig, men kun det *utilstrækkelig erkjendte* foranderlige; *uvidenheden* er jo opdigtelsens konstituerende grund (cfr. § 46, 1).

I vort herværende første punkt ligger saaledes et peg i retning af at lægge hovedvægten paa det evige og at lade det timelige som saadant være det underordnede, en tanke, der ogsaa ligger i erkjendelsestraktatens fremhæven af de evige

sandheder (§ 46). Den falske og den rette erkjendelse af den foranderlige, endelige, eksistens bestaar væsentlig i følgende punkter:

2) Den feilagtige antagelse af en tings eksistens eller af et eksistentielt faktum beror hovedsagelig paa *ubekjendtskab* til *den ydre aarsag*, der bestemmer den eksistentielle væren (De int. em. tr. pag. 17 og 22). Hvis jeg altsaa kan finde den bestemmende aarsag for denne væren, gaar opdigtelsen over til en *bekræftelse;* hvis derimod den eksistentielle væren viser sig at staa i strid med naturens kausalitet, gaar opdigtelsen over til en *benægtelse*. Thi »til enhver ting maa der angives en aarsag eller grund, saavel til, at den eksisterer, som til, at den ikke eksisterer« (eth. I prop. 11 dem. »aliter«).

3) Eksistens-opdigtelsen har ogsaa tildels sin oprindelse fra, at der ikke er foretaget en tilfredsstillende *sammenligning* mellem tingens *væsen* paa den ene side og dens *eksistens* eller det om den udsagte eksistentielle faktum paa den anden side. Uagtet tingens væsen betegner dens evige realitet, dens (ydre) eksistens dens timelige forhold, bestaar der dog den samme forskjel mellem to tings eksistens som mellem deres væsen; »hvis vi derfor vil fatte t. eks. Adams eksistens blot ved den almindelige eksistens, vil det være det samme, som om vi for at forstaa hans væsen kun lægger mærke til væsenets natur ialmindelighed og leverer en definition saalydende: »Adam er noget værende (ens)«« (De int. em. tr. pag. 17 f.). Eksistens er noget helt konkret, ligesaa konkret som væsenet; et eksistentielt faktum, t. eks. at et menneske gik hjem, indeslutter en uendelighed af individuelle bestemmelser, der hænger sammen med menneskets væsen. For at hæve en eksistentiel antagelse som, at Peter gik hjem igaar, til *vished*, kan vi altsaa foruden, at vi efter 2) undersøger aarsag eller hindring for et saadant faktum, sammenligne den helt individuelt fattede omstændighed med personens væsen, ligesaa individuelt opfattet; ved den herved fremspringende overensstemmelse eller mangel paa overensstemmelse mellem, hvad personen i sig selv er, og hvorledes han bar sig ad i det enkelte tilfælde, vil der — sammen med undersøgelsen angaaende faktums plads i naturens aarsags-

kjæde (cfr. nr. 2) — gives midler til at forvandle det digtede udsagn til en bekræftende eller benægtende erkjendelse.

48. Det kan vække forundring, at det betræffende afsnit af erkjendelsestraktaten som midler til at undgaa eller hæve eksistens-opdigtelser ikke nævner *skjærpede sanse-iagttagelser* og appel til *andre troværdige menneskers iagttagelser*. Specielt en skjærpelse af synet og hørelsen og en appel til andres syn og hørelse synes at være iøinespringende midler til at undgaa og hæve en feilagtig mening om et eksistentielt faktum. Spinoza anerkjender selvfølgelig betydningen af disse populære sandhedskriterier, om end ikke som kriterier. Hvis der behøves beviser herfor, kan vi henvise til, at han i en anden sammenhæng af erkjendelsestraktaten (pag. 34) taler om »hjælpemidler, der alle sigter til, at vi kan forstaa at bruge vore sanser«, og til, at der i diskussionen med Hugo Boxel om spøgelser (ep. 51—56, før 55—60) fra *begge* sider tales om, hvorvidt troværdige mænd har iagttaget saadanne væsener, medens rigtignok for *Spinoza* det *hovedsagelige* modargument synes at ligge i, at saadanne skabningers *væsen* ikke lader sig tydelig begribe, og i at deres *eksistens*, deres ydre fremtræden, staar i *strid* med deres *væsen* som afdøde aander. Men i vort nys behandlede afsnit fremhæver ikke Spinoza disse hensyn til den skjærpede sans og til andre menneskers sansning. Hvad det første angaar, har han formodentlig fundet det overflødigt at omtale det; thi det siger sig selv, at et menneske, der t. eks. ved feilsyn forveksler personer, vil kunne undgaa denne feil ved at bruge sine øine bedre eller ved at anvende midler til at styrke sit syn, bruge briller eller lign.; et saadant ræsonnement har formodentlig — og med rette — forekommet vor filosof for trivielt. Man maa paa den anden side erindre, at sanseiagttagelsen er den *stadige forudsætning* for begge de anførte midler mod vildfarelsen; thi de endelige realiteter har som sit korrelat inden tænkningen den laveste erkjendelsesart, hvis første trin er sansningen; saavel til at finde en tings plads i den endelige kausalrække som til at sammenligne tingens eksistens med dens væsen er sansningens opfattelse af den endelige eksistens en uundgaaelig betingelse. Men omend

sansningen er fattet som et nødvendigt udgangspunkt, er den dog *ikke* opstillet som *sandhedskriterium*. Thi vistnok ligger der i enhver sansefornemmelse et forhold mellem flere bestemmelser, d. e. en tanke; men denne tanke er som latent i sansningen uklar og usikker; kun ved, at tænkningen vikles ud af sansningen, d. e. ved at den sansede eksistens *tænkes i dens forhold* til andet *eksisterende* i den naturlige *kausalrække* og ved, at den tænkes i forhold til dens eget, gjennem tænkningen erkjendte, *væsen*, gaar sansningen over til virkelig erkjendelse; d. e. sansningen har sin betydning ikke som sandhedskriterium, men vel som underordnet *moment* i de under 2 og 3 nævnte kriterier. Hermed er tillige givet, at appellen til *andres sanseiagttagelser*, der til fastsættelsen af det faktiske kan have betydning som støtte for ens egen sansning, saalidtsom denne selv af Spinoza kan opføres som sandhedskriterium. Thi *dels* eksisterer jo andres sanseiagttagelser for os kun som bestanddele af vor egen sansning, af hvad vi har hørt og seet (læst); *dels* vilde enhver saadan stadfæstelse af en forestilling løbe ud i en *endeløs regres*, saasom jo ethvert menneskeligt vidnesbyrd som sanseindtryk vilde behøve ny bevidnelse o. s. v. i det endeløse; *dels* maatte man forudsætte, at vidnesbyrdene kom fra troværdige personer, ialfald fra mennesker; ved sidstnævnte synspunkt vilde man nødes til at sammenligne det *eksistentielle* faktum — talen, det skrevne — med andre eksistens-fakta og med personernes *væsen*, hvorved dette kriterium vilde komme til at sortere under de som 2 og 3 opførte kriterier.

49. Den *anden art digtede idéer* gjælder tingenes *væsen*, enten dette alene eller »i forening med en eller anden aktualitet eller eksistens« (De int. em. tr. pag. 19); det sidste alternativ er meget almindeligt, ja efter vor mening det herskende; thi naar væsenet opfattes feilagtigt, vil dette naturligen medføre, at man ogsaa har en feilagtig opfatning af tingens ydre forhold; den, der betragter sanselighed som menneskets væsen, vil have et feilagtigt synspunkt for bedømmelsen af menneskets forhold til andre skabninger. Om væsensvildfarelserne gjælder følgende: 1) De beror paa, at den opfattendes *forstaaelse*

(intelligere) *ei* har holdt *skridt* med hans *indtryk* (percipere) (ib. pag. 19 f.). Jo mere menneskenes naturkundskab — nemlig den virkelig forstandige — udvides, des færre vil der kunne indtræde af saadanne opdigtede idéer, som idéen om en firkantet cirkel eller den idé, at menneskene i et øieblik forvandles til dyr o. lign. For at forebygge og hæve saadanne vildfarelser bør man altsaa sørge for den *fuldkomneste forstaaelse* af naturen og det baade med hensyn til indholdet og omfanget. Enhver dom er ufuldkommen, ved hvilken der klæber noget abstrakt, d. e. som ikke indeholder konkrete begreber, og hvor sammenhængen mellem subjekt og prædikat ikke springer i øinene (ib. pag. 21). Det gjælder altsaa den *mest individuelle forstaaelse* af væsenet eller af væsensdommens begreber. 2) For den helt konkrete opfattelse vil det let vise sig, at begreberne cirkel og firkant staar i en indre *modsigelse* til hinanden, og at derfor en firkantet cirkel er en umulighed (ib. pag. 21 f.). Væsens-vildfarelsen løber ud paa en modsigelse. 3) Hvis en virkelig modsigelse ikke umiddelbart viser sig for vor tænkning, antage man foreløbig den fingerede sætning som sand og udlede deraf i logisk form slutninger; derved vil den eller de udledede sætninger ved sin indre modsigelse eller mangel paa modsigelse vidne om udgangspunktets falskhed eller sandhed (ib. p. 20 f., 34). Heraf fremgaar *hypothesens* berettigelse. 4) Da den abstrakte idé beror paa en *forvirret sammenblanding* af flere idéer (eth. II prop. 40 schol. 1), vil den opdigtede, abstrakte, idé (eller dom) vige pladsen for sande idéer (eller domme), naar man opløser den i dens *bestanddele*, d. e. i usammensatte, »*enkle*« eller »*enkleste*«, idéer (eller domme); cfr. De int. em. tr. pag. 21. 5) *Alle enkle eller enkleste idéer er sande*, saasom de er uden dele og derfor kun kan opfattes helt eller slet ikke opfattes; ved at tage en enkelt idé, især den enkleste, idéen om naturens ophav, til udgangspunkt og af den udlede andre, vil man undgaa vildfarelser (ib. pag. 21 f., 25 f. o. a. s.).

50. For af disse regler med hensyn til eksistens- og væsensopdigtelser at udlede *sandhedens almindelige væsen* hos Spinoza sammenfatter vi først reglerne i form af paabud for

den erkjendende. I. For *eksistensens* vedkommende: 1) Opsøg ved ethvert fænomen dets *ydre aarsag*, hvorved dets nødvendighed eller umulighed vil fremgaa! 2) *Sammenlign* nøiagtig *fænomenet* med tingens kjendte *væsen!* II. For *væsenets* vedkommende: 1) Søg den mest *individuelle forstaaelse* af dommens begreber og deres sammenhæng, saa at *modsigelse undgaaes!* 2) *Udled hypothetisk konsekvenserne* af dommen! 3) *Analyser* den i dens enkelte bestanddele! 4) Tag den *enkleste idé*, dom, som *udgangspunkt* og udled af den alle andre! Disse regler løber ud paa følgende fællesbestemmelser:

a. *Individuel forstaaelse* (I 2 og II 1).
b. *Konsekvens i tænkningen*,
  α dels som *erfaringsmæssig* konsekvens (I 1),
  β dels gjennem en *sammenligning* mellem væsen og eksistens (I 2), idet det eksistentielle føres tilbage til væsenet,
  γ dels overhovedet gjennem *analytisk* tænkning, der fører alt tilbage til de sidste grunde (II 3), en tænkning, der ogsaa kan være hypothetisk (II 2),
  δ dels gjennem *synthetisk* tænken, hypothetisk (II 2) eller kategorisk med udgang fra den simpleste idé (II 4).

Da den individuelle forstaaelse betragtes som underordnet ligeoverfor *konsekvensen* eller *modsigelsesfriheden*, (cfr. § 49 nr. 1—2) kan man betegne Spinozas egentlige *sandhedskriterium* som *konsekvensen mellem* (nøiagtigt fattede) *tanker*. *Modsigelsesprincipet* bliver det erkjendelsestheoretiske hovedprincip; dette princips absolute suverænitet ligger til grund for den hele udvikling angaaende opdigtelserne, om vi end kun paa et par punkter (§ 49 nr. 2 og 3) har havt anledning til direkte at fremhæve det. Erkjendelse maa falde sammen med den konsekvente tænken eller, da al tænken efter sit væsen er konsekvent (§ 29), med tænkningen som saadan. Med hensyn til det, »der konstituerer sandhedens form«, gjør Spinoza selv opmærksom paa, »at den sande tænken skilles fra den falske ikke blot ved en ydre, men mest ved en indre benævnelse« (non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam

distingui, De int. em. tr. pag. 23). Ved den »ydre benævnelse« eller det ydre forhold tænkes paa den erfaringsmæssige overensstemmelse med ydre gjenstande (I 1 eller b α); denne nedsættes i det citerede sted til et underordnet sandhedskriterium; men da ogsaa den gjennem erfaringen aabenbarede kausalitet opfattes som en logisk overensstemmelse, en aabenbarelse af modsigelsesprincipet, om end en underordnet, — hvorom mere senere, spec. i kap. 17 — kan det spinoziske sandhedskriterium *simpelthen* bestemmes som logisk konsekvens. Hermed stemmer overens brev 37 (før 42), der stiller de sande tanker uafhængige af ydre indflydelser, men afhængige af »vor absolute magt« (d. e. af vor evige forstand) og derved i en indbyrdes grundssammenhæng. Til anskueliggjørelse af dette indre sandhedskriterium nævner erkjendelsestraktaten følgende: Naar en bygmester i orden har udtænkt planen til en bygning, er hans tænkning sand, selv om bygningen aldrig har eksisteret og aldrig vil eksistere, og omvendt: hvis en siger, at Peter eksisterer, og Peter virkelig eksisterer, er dog udsagnet med hensyn til den talende usandt, naar han udsiger faktum uden den tro, at det er et virkeligt faktum. Idet sandheden saaledes siges at bestaa i tankernes indbyrdes sammenhæng, synes det, som om dens karakter af overensstemmelse med en udenfor tænkningen bestaaende realitet bliver overseet eller endog fornægtet; specielt det andet, af Spinoza selv anførte, eksempel synes at gaa i denne retning; ja, det kunde synes ligefrem i lighed med S. Kierkegaard at gjøre sandheden til ét med den blot og bart subjektive overbevisning. Dette er dog ingenlunde vor filosofs mening; dertil vil det altfor meget stride mod hans erkjendelsestheoretiske grundprincip, saaledes som dette t. eks. kommer til udtryk i ethikens definition af den sande idé (I ax. 6 cfr. vor § 30). Tanken er megetmere den, at garantien for opfattelsens overensstemmelse med realiteten netop ligger i den indre tankesammenhæng; thi naturen er logisk som tænkningen; derfor er dennes konsekvens og dens afspeilen af den objektive verden kun to forskjellige sider af erkjendelsens væsen, af hvilke den første betegnes som »den adækvate idé«, den anden i speciel betyd-

ning som »den sande«, cfr. eth. II def. 4 c. expl. I det førstnævnte eksempel er dommen »bygningen har de og de egenskaber« en virkelig erkjendelse, uagtet ingen saadan bygning findes; thi den indre konsekvens i planen vidner om, at denne er i overensstemmelse med naturens grundvæsen, saa at tanken i dette tilfælde kan sammenlignes med et digterværk, der med indre konsekvens skildrer et menneskes karakter og derved afbilder menneskenaturen, om end ei noget bestemt menneske; tanken er saaledes i dette tilfælde, som et speilbillede af naturens væsen, sand i en høiere betydning end, om den havde afspeilet en tilfældigvis eksisterende bygning. Ved det sidstnævnte eksempel er sætningen usand for den talende, selv om han ikke følte nogen indre modsigelse; thi idet det reelle forhold fremføres uden tro paa, at det er et reelt, vil hverken (af den erkjendende person) Peters ikke-eksistens eller (af den talende) hans eksistens blive sat i forbindelse med de andre forestillinger eller realiteter — aarsager eller grunde —, hvoraf sætningens nødvendighed eller konsekvens og dermed dens karakter af sandhed alene kan fremgaa; hvis sætningen »Peter eksisterer«, udsagt af den, der ikke tror paa den, skulde analyseres, eller dens konsekvenser udledes, vilde *i den talende* snart vise sig *en modsigelse*, gjemt i sætningen, hvoraf fremgaar, at den tilfældigvis med et objektivt faktum stemmende sætning ikke har den betydning, den skulde have for at afspeile naturens konsekvens, og derfor ikke fuldt kan betegnes som sand. Heraf fremgaar, at der ved siden af det i foregaaende og næstforegaaende kapitel nævnte *formelle* sandhedskriterium: *visheden*, findes et *reelt: tankens indre konsekvens*, og at hint formelle kun har betydning ved, at det hidrører fra dette reelle, men at mangelen af det formelle er et tegn paa, at det reelle heller ikke er tilstede. *Sand* er efter Spinoza *enhver tankegang*, hvori *ingen aabenbar eller skjult modsigelse findes*, og *den bevidner sig altid som sand gjennem visheden* (men ei omvendt). — Da modsigelsesfriheden faar sit adækvate udtryk i den *analytiske dom*, har vi foran (§ 23) bestemt denne, til forskjel fra den synthetiske, som sandhedens adækvate dommeform. Naar Spinoza til forskjel fra *Kant* kan betragte de ana-

lytiske domme ikke alene som formelt rigtige, men ogsaa som reelt sand, beror dette paa, at hin filosof til forskjel fra denne betragter den indre konsekvens som reelt sandhedskriterium. Den analytiske doms subjekt behøver altsaa ikke hos Spinoza nogen erfaringsmæssig garanti for sin realitet. Det kunde saaledes synes, som om rent fingerede domme, t. eks. »den firkantede cirkel er firkantet«, faar en reel betydning ved den i dem indesluttede konsekvens. Herved maa imidlertid to betragtninger fremholdes: paa den ene side har ogsaa hin dom en vis, om end betydningsløs, realitet, nemlig som en i den dømmende bestaaende forestilling; paa den anden side er her enhver anden realitet, altsaa en realitet i dette ords egentlige betydning, udelukket; dommen er nemlig i sig selv usand, saasom den ikke er helt analytisk. I sandhed er en dom som den nævnte sammensat, idet subjektet indeslutter dommen: »cirkelen er firkantet«, hvilken jo indeslutter en modsigelse. For at være fuldt sand tør en dom ikke indeslutte *nogen* modsigelse, selv om denne er skjult. I virkeligheden indeslutter enhver dom en række af domme, idet enhver tanke har sin eksistens som tanke ved at staa i forhold til tilværelsens totalitet. Et udsagn om cirkelen t. eks. staar i forhold ikke alene til linjen, men ogsaa til rummet som totalitet, idet cirkelen indeslutter dommen: »rummet er begrænset paa en bestemt maade« (cfr. kap. 8). Forat en dom skal være virkelig fri for modsigelse, virkelig analytisk og sand, maa den altsaa staa i indre overensstemmelse med universet, nøiere: med dette som første aarsag, d. e. med substansen; her som paa ethvert punkt i systemet viser sig altet i det ene, fremtræder substansen som den stadige forudsætning. Paa denne maade mener vi, at Spinoza vil have sin lære om den analytiske dom som sandhedens nøiagtige udtryk opfattet.

51. Denne lære om sandhedens indre konsekvens kunde synes at medføre den antagelse, at sandhed nødvendig forudsætter refleksion, og at den ei kan naaes gjennem umiddelbar, intuitiv, erkjendelse, hvilken dog, som vi senere vil overveie, er den høieste erkjendelsesart i spinozismen. Hin antagelse holder dog ikke stik, hvilket sees af, at det opstillede krav til

indre konsekvens tilspidses derhen, at *sandhedskriteriet ligger i enhver tænkeakt som saadan.* Dette udvikles og begrundes i et afsnit af erkjendelsestraktaten, hvilket følger umiddelbart efter det i forr. § gjorte citat, specielt efter de anførte eksempler (pag. 23 f.): »Hvoraf følger, at der i idéerne gives noget realt, hvorved de sande skilles fra de falske — og man bør ikke sige, at denne forskjel opkommer af, at den sande tænkning bestaar i at erkjende ting ved deres første aarsager (per primas suas causas)[1]), hvorved den vistnok i høi grad vilde skille sig fra den falske, saaledes som vi ovenfor har forklaret denne: en sand tænkeakt kaldes nemlig ogsaa den, der objektivt (vi: subjektivt) indeslutter væsenet af et eller andet princip, der ikke har aarsag, men erkjendes ved sig selv og i sig selv. Derfor maa formen for den sande tænkning ligge i selvsamme tænkning (tænkeakt) uden forhold til andre, og den anerkjender ikke nogen gjenstand som aarsag; men den maa afhænge af forstandens egen kraft og natur«, hvorpaa som et hypothetisk eksempel nævnes Guds tænkning før verdens skabelse; derpaa skrider traktaten videre til behandling af »de simple idéer«, hvori hin tænkningens selvbevidnelse faar sit bedste udtryk. Det kunde synes, som om dette afsnit nægter idéernes udledning fra de første aarsager; nøiere beseet, indeslutter det dog kun følgende to tanker: 1) For at være sand behøver en tænkeakt »ikke nogen gjenstand som aarsag«, men kun at afhænge »af forstandens egen kraft og natur« (cfr. ep. 37, før 42, citeret i § 50). Denne i vor foreg. § fremhævede indre konsekvens i sandheden til forskjel fra alle ydre sandhedskriterier fremhæves ogsaa i traktatens følgende afsnit. 2) Da der maa gives en sidste aarsag og en sidste idé, der maa fattes ved sig, men være princip for alt andet, vil det være urigtigt at definere den sande tænkning som den, der følger af en anden; i saa fald vilde jo hin idé blive udelukket fra den sande tænkning. Idet den sidste aarsag, substansen, er aarsag til og immanent i al relativ væren, er den som idé (tænkning) aarsag til og immanent i alle idéer, saa at enhver tænke-

[1]) Cfr. ep. 37 (før 42) slutning.

akt i sig indeslutter hin idé og dermed tillige alle de øvrige tænkeakter, der er satte med hin idé. I og med den enkelte tænkeakt i dens »simpelhed« fattes saaledes tilværelsens hele tankekonsekvens (cfr. kap. 8). Den i sandheden liggende konsekvens behøver altsaa ikke at falde fra hinanden i flere refleksionsakter; men da hele den logiske sammenhæng ligger i den enkelte tænkeakt, kan den fattes i og med denne tænkeakt ved intuitiv viden.

52. Spinozas lære, at sandhedskriteriet ligger i tænkningens immanente konsekvens, hvoraf følger den helt rationelle karakter af hans filosofi, kan føres tilbage til hans *definition af sandheden* — eller, som vi ogsaa har kaldt den: hans erkjendelsestheoretiske grundprincip (cfr. foran § 30). Vil man nemlig gjøre alvor af, at sandheden bestaar i tænkningens overensstemmelse med dens gjenstand, af at erkjendelsen afspeiler, »refererer«, naturen, maa sammenhængen i erkjendelsen udledes helt af tænkningen og ikke af gjenstanden; disse to maa holdes helt uafhængige af hinanden. Thi hvis der sættes nogen indvirkning fra gjenstanden paa tænkningen, hvis hin griber ind i denne, vil denne ikke aabenbare hins væsen, som det er i sig selv, men en — maaske til forskjellige tider forskjellig — sammenblanding af tænknings- og objektsbestemmelser; kun under uafhængighedens forudsætning vil tænkningen blive det ufordunklede speilbillede af naturen. Heri ligger tillige udtrykt karakteren af den spinoziske *logik;* da nemlig tænkningen er reelt uafhængig af objektiviteten, og sandheden har sit kriterium i tankens indre konsekvens, vil logiken her faa en *real* karakter, fjernt fra enhver *instrumental* griben af gjenstanden. Naar erkjendelsestraktaten etsteds (cfr. § 33) taler om, at forstanden danner sig værktøi til at skride videre, viser sammenhængen, at tænkningen ikke er værktøi for en ydre objektivitet, men for sig selv, at den anvender sig selv som middel for sig selv, og at altsaa kun dens indre energi og dens reale karakter fremgaar af dette sted. Naar han lader konsekvensen komme til orde ogsaa i den enkelte tænkeakt, hænger dette sammen med *tænkningens bevidste karakter;* som vi foran (kap. 4) har seet, ligger heri,

at enhver idé indeslutter i sig en endeløs række af andre, der enten er identiske gjentagelser af den selv eller udtrykker høiere opfattelser af den; det sidste moment indeholder, at tænkningens konsekvens er given i enhver bevidsthedsakt.

At Spinoza ved sin lære om sandhedskriteriet har paavirket flere nyere, er aabenbart; specielt viser *Hegel* sig her som en discipel — rigtignok med emancipation fra læren om den udenfor tænkningen staaende objektivitet —; maaske er det paa en sætning inden det i forr. § citerede spinoziske afsnit, at Hegel har grundet sin udtalelse om, at hans (Hegels) logik billedlig kan betegnes som »Gud før verdens skabelse«. — Men ogsaa fra *positivistisk* side hyldes nu et konsekvensens sandhedskriterium, der aabenbarer sig gjennem visheden (cfr. § 36).

53. Spørger vi, hvilke *metafysiske sandheder* der fremgaar af læren om vildfarelserne og sandhedskriteriet, eller til hvilke reale principer disse peger hen, da henvises vi nærmest til det samme princip, som betragtningen af tænkningen selv førte os imod (§ 29): *indskrænkningens princip*. Da den ufuldkomne erkjendelse er en indskrænkning af den fuldkomne[1]), og det fuldkomne er Gud, maa den menneskelige erkjendelse, der staar langt tilbage for Guds, bestemmes som et moment i den guddommelige, og af denne dens karakter som led i den guddommelige vil Spinoza udlede baade dens fuldkommenheder og dens mangler. Denne metafysiske forklaring udføres allerede i erkjendelsestraktaten i den forannævnte sammenhæng i nogle faa, men geniale sætninger. »Men dersom det, som det ved første blik sees, hører med til et tænkende væsens natur (de natura entis cogitantis est), at danne sande eller adækvate tænkeakter, er det sikkert, at adækvate idéer opstaar i os blot deraf, at vi er en del af et (alicujus) tænkende væsen (entis), af hvis tænkeakter visse helt, men visse andre blot delvis konstituerer vor sjæl« (De int. em. tr. pag. 25; cfr. eth. II prop. 11 corol. og prop. 43 schol.). Naar vi altsaa har fuldkomne tanker, falder vor tænkning sammen

---

[1]) Denne sætning, der er en følge af, at den ufuldkomne *erkjendelse* falder sammen med den ufuldkomne *tænkning*, udføres videre (i § 65) under »Forestillingen«.

med Guds; naar vi har ufuldkomne, kommer det af, at den guddommelige tanke er faldt fra hinanden i forskjellige sjæle — en forklaring, der simpelthen sætter det faktum, at vi har adækvate og inadækvate tanker, under synspunktet af den absolute tænkning, idet alt relativt tænkes som et moment i det absolute. Paa den erkjendelsestheoretiske opfatning af ufuldkommen og fuldkommen tænkning grunder sig altsaa den metafysisk vigtige sætning — eller til den metafysiske peger hin hen som til sit princip —, at alle sjæle er »dele« af den guddommelige tænkning, og videre, paa grund af parallelismen mellem tænkning og udstrækningsrealitet, overhovedet betragtningen af alle enkeltvæsener som *substansens dele*. Man maa ikke, som man oftere har gjort, tage del i mekanisk betydning da jo tænkningen hos Spinoza er væsentlig hævet over de mekaniske bestemmelser, men i betydning af et indre led, et moment. Af den citerede metafysiske udtalelse fremgaar tillige et middel mod vildfarelser, som vi ikke, ialfald ikke i denne form, har truffet tidligere. Da de menneskelige sjæle er at betragte som guddommens adspredte lemmer — hvorved selvfølgelig ikke er benægtet noget angaaende den guddommelige selvbevidsthed —, maa vi sætte os til opgave at stille vor, de enkeltes, tænkning i forhold til den hele menneskeheds, eller, da efter vor filosof alt er besjælet, i forhold til den hele naturs — hvorved tillige *historien* faar en erkjendelsestheoretisk betydning, der er høiere end den, vi foran (§ 34) har turdet tilkjende den som en blot sandsynligheds-videnskab.

54. Ogsaa andre metafysiske lærdomme staar i nøie sammenhæng med opfatningen af erkjendelsens væsen som en konsekvent tænken, der stemmer overens med naturen. I en vis betydning kan den hele metafysik deduceres heraf. Her paatrænger sig dog først og fremst ved siden af den nys omtalte moduslære den for Spinoza eiendommelige *attributlære*. Da al realitet maa tænkes som et moment i det uendelige væsen, Gud, maa enhver hovedslægt (genus) af det reelle tænkes som en guddommelig grundegenskab, et attribut, altsaa baade tænkningen og den dermed overensstemmende objektive verden, »udstrækningen«, sættes som guddommelige attributer

(cfr. dem. til eth. II prop. 1 og 2). Da den sande tænkning — og kun denne tænkning repræsenterer fuldkommen en realitet og kan tillægges Gud — er en afspeiling af naturen, »refererer« denne, og da dens karakter som sand ikke ligger i noget ydre forhold, men i den selv, i dens egen indre konsekvens, maa tænkningens attribut paa den ene side sættes som udstrækningens ideelle udtryk, der fuldkommen gjengiver denne, men paa den anden side ogsaa fattes uafhængigt af det andet attribut, kun ved sig selv. Da »fattes« og »være« i Spinozas erkjendelsestheori svarer til hinanden, maa de to attributers ideelle uafhængighed af hinanden medføre deres reelle; det, der ikke kan fattes ved det andet, kan heller ikke staa i noget kausalforhold til dette (cfr. eth. I prop. 3). Hvis der bestod et kausalforhold mellem attributerne, vilde begge reelt og ideelt gribe ind i hinanden og tænkningen altsaa ikke give et tro referat af det andet attribut, hvorved heller ikke vor tænkning vilde kunne afspeile udstrækningen (§ 53), hvad den dog skal kunne (§ 50). At attributerne saaledes udgjør parallele, indbyrdes overensstemmende, rækker med ideel og reel uafhængighed indbyrdes og mellem begge rækkers underordnede led, der jo tilsammen konstituerer attributet, — en uafhængighed, der af Spinoza gjennemføres konsekvent, medens Cartesius gjennembrød den paa et væsentligt punkt —, dette er det modnede systems lære; cfr. eth. I prop. 10, II prop. 5, 6, 7 c. schol. o. a. st. Hvad attributernes indbyrdes overensstemmelse angaar, viser eth. II prop. 7 c. schol., at denne grundes paa læren om erkjendelsens overensstemmelse med dens gjenstand, specielt paa overensstemmelsen mellem grundfølge og aarsag-virkning (eth. I ax. 4). Deres ideelle uafhængighed, d. e. at det ene ikke kan være grund til eller følge af det andet, støttes (eth. I prop. 10) til deres karakter af væsensbestemmelser (I def. 4) ved substansen, der fattes ved sig selv (I def. 3); men at den kunde være bygget ogsaa paa bestemmelsen af erkjendelsens væsen — hvoraf, som os synes, hin lære tydeligst fremgaar — viser omtalen af attributernes forhold i eth. II prop. 7 schol.; ogsaa hin henvisning til substansens væsen peger hen imod erkjendelsens væsen og

aabenbarer, at attributernes ideelle (saavelsom den deraf følgende reelle) uafhængighed hos Spinoza hviler paa en grundforudsætning, paa læren om, at tænkningen maa forstaaes ved sig selv, uafhængigt af objektiviteten. Thi substansbegrebet selv er jo hos Spinoza det reelle udtryk for den af alt andet uafhængige tanke. Tænkningsattributets reelle uafhængighed begrundes (eth. II prop. 5) ved en henvisning til den ideelle, idet (den reelle) kausalitet hos Spinoza altid følger med (den ideelle) begrundethed (cfr. eth. I ax. 4). Hvad der er gjort gjældende for dette attributs vedkommende, hævdes dernæst (i II pr. 6 c. cor., 7 schol.) for infinita — et flertal, der har sin grund i et andet, herhen ikke hørende, princip — paa en lignende maade som i prop. 5. Attributernes ideelle og reelle uafhængighed i deres parallelisme er altsaa en nødvendig konsekvens af læren om erkjendelsens væsen i forening med opfattelsen af det absolutes forhold til det relative. — I *tract. brevis* hylder Spinoza endnu med Cartesius læren om en delvis kausalforbindelse mellem tænkning og udstrækning; men han hævder mere konsekvent end sin franske lærer overensstemmelsen mellem begge, mellem »Guds forstand« og »naturen«. Hans hovedgrund for læren om den fuldkomne overensstemmelse mellem disse synes (tr. br. I cap. 2) at være den tanke, at i tilfælde af, at der indeholdtes mere i tænkningen end i udstrækningen — det omvendte synes han ikke at tage under overveielse —, vilde der i Gud findes en mulighed uden realitet, en grund, der ogsaa anføres mod at antage en skabelse i tiden; denne grund løber imidlertid ud paa den samme tanke som ethikens grund for attributlæren, den, at tænkningen skal udtrykke objektiviteten, d. e. paa det erkjendelsestheoretiske grundprincip.

55. En følge af erkjendelsens definition og den deraf flydende uafhængighed mellem tænkning og udstrækning, altsaa et specialtilfælde ind under læren om attributernes overensstemmelse i deres indbyrdes uafhængighed, er den lære, at *sjæl og legeme* er to indbyrdes uafhængige, men overensstemmende modi, »et og samme individ, der fattes snart under tænkningens, snart under udstrækningens attribut« (eth. II prop. 21 schol., cfr. 7 schol.; III prop. 2 c. schol., V præf. o. a. st.).

Den erfaringsmæssig givne sammenhæng mellem sjælen og dens legeme opfattes af Spinoza saaledes, at legemet er sjælens objekt (eth. II prop. 13, cfr. ax. 4) — eller, hvad der er det samme, at sjælen er legemets idé —, hvoraf han da videre udleder den ovennævnte parallelisme. Da sjælelivet identificeres med en i forskjellige grader virksom tænkning (cfr. vort kap. 1), er den eiendommelige parallelisme mellem sjæl og legeme — naar dette er sat som hins umiddelbare objekt — en simpel konsekvens af læren om tænkningens og udstrækningens enhed i adskillelse. — I eth. III prop. 2 schol. saavelsom i V præf. anføres nogle grunde for, at vekselvirkningen mellem sjæl og legeme skal nægtes. Det førstnævnte scholium fremhæver forskjelligartetheden mellem begge og den deraf følgende umulighed af at beregne sjælelivets indvirkning paa den legemlige bevægelse; dette fremhæves ogsaa i den nævnte fortale, der bekjæmper Cartesius's lære, at sjælen og legemet indvirker paa hinanden i en del af hjernen (glans pinealis) ved hjælp af livsaanderne, idet der efter Spinoza ikke lader sig forbinde nogen klar tanke med en saadan indvirkning. Den uensartethed og inkommensurabilitet mellem sjæl og legeme, der paa disse steder fremholdes som grund mod at antage en vekselvirkning mellem begge, er i virkeligheden et udtryk for, at begge ligeoverfor hinanden staar i det førnævnte erkjendelsestheoretiske forhold (som subjekt—objekt); formforskjellighederne mellem ledene i dette enestaaende forhold lader sig nemlig ikke bestemme ved nogen høiere maalsenhed. Ved siden af denne hovedbetragtning træffer vi derhos i scholiet enkelte bestemmelser af mere underordnet natur. Naar man, heder det, mener, at sjælens herredømme over legemet fremgaar af, at den fri vilje kan betvinge begjæringerne, kan hertil svares, dels at det er en altfor almindelig erfaring, at menneskene gjør, hvad de ikke vil, dels at vi ikke ved, hvormeget legemet formaar af sig selv, men at vi ved at betragte dets egen bygning, dyrenes skarpsindighed og søvngjængernes handlinger kan skjønne, at dets magt maa være stor. Disse overveielser gjør indtryk af at være mente som en populær anbefaling af den betræffende lære, hvormed ogsaa stemmer, at de ikke

træffes som læresætninger, men i et scholium; i scholier, fortaler og tillæg leverer jo Spinoza almindelig den empiriske eller mere ræsonnerende redegjørelse for en deduceret læresætning. — Paa grund af grundprincipet om tænkningens og udstrækningens overensstemmelse maa Spinoza lade ethvert legemligt individ, ikke blot det menneskelige, have sin tilsvarende sjæl, der er saa meget lavere end den menneskelige, som dens legeme staar under vort (eth. II prop. 13 schol.); ved analogi maa ogsaa paa de lavere sjæle anvendes de ovennævnte bestemmelser om forholdet mellem sjæl og legeme[1]).

Kapitel VI.

Den første erkjendelsesart: forestillingen (imaginatio).

56. Spinozas lære om *erkjendelsesarterne*, hvortil forbilledet findes allerede hos Plato, er antydet hos *Cartesius;* men hos denne er det egentlig kun forskjellen mellem den forvirrede og den klare og tydelige opfattelse, der har nogen betydning, medens adskillelsen mellem den reflekterende og den intuitive viden træder tilbage; i det hele taget spiller erkjendelsesarterne ikke den rolle hos Cartesius som hos Spinoza. Derimod fremhæver *Maimonides* (cfr. vor § 9) og *Bruno* (§ 11) samtlige spinoziske vidensarter, og begge lægger en hovedvægt paa den intuitive erkjendelse. Men denne lære, der ialfald hos Bruno optræder vaklende, især ved, at stundom en nyplatonisk-mystisk form (mens) sættes over den intuitive erkjendelse, udvikles af *Spinoza* paa en eiendommelig maade og faar en afgjørende betydning for hans metafysik og dermed for hele hans filosofi, hvorved hans erkjendelsesarter bliver noget

---

[1]) Sp.s ord: »Alt, omend i forskjellige grader, er besjælet« bringer *Wachter* og, som det synes, *Leibnitz* (Réfutation de Spinoza, par Careil, p. 44) til at tænke paa *Tatians* verdenssjæl!

specifikt spinozisk. Læren om disse findes fremstillet ikke alene i De intell. em. tr. og i ethiken samt i nogle breve, men ogsaa i tract. brevis; det har sin interesse at sammenligne de forskjellige fremstillinger, da de dels forklarer hverandre, dels betegner en udvikling inden Spinozas erkjendelsestheori. Hovedforskjellen mellem behandlingen i tract. brevis og i de senere skrifter løber ud paa, at det første skrift med sin mere mystiske end rationelle karakter stiller den anden, rationelle, erkjendelsesart paa et lavere trin ligeoverfor den intuitive, grundlaget for kjærligheden til Gud, end de senere skrifter gjør.

57. *Erkjendelsestraktaten* nævner 4 »opfattelsesmaader« (modi percipiendi), *tractatus brevis* snart 4, snart og hovedsagelig 3 »forskjellige erkjendelser«, *ethiken* 4 midler, hvorved vi »danner almindelige bestemmelser« (notiones universales), hvilke 4 dog sammendrages til 3 med 2 former under den 1ste. Den *første* af de tre arter, hvilken er den laveste og til forskjel fra de to andre alene indeslutter den ufuldkomne erkjendelse, kaldes i tract. brevis, der som bekjendt er os overleveret kun i en hollandsk oversættelse, med navnene »tro« og »indbildning«; i erkjendelsestraktaten og ethiken kaldes den derimod opinio eller hyppigst imaginatio, hvilket ord maaske hellere bør oversættes med »forestilling« end med »indbildning«, saasom det sidste udtryk let vilde forføre til den mening, at den laveste erkjendelsesarts idéer fuldkommen mangler sandhed, hvad dog ikke er Spinozas mening. Forestillingen opføres i erkjendelsestraktaten, der paa dette punkt som paa flere vidtløftigere og præcisere udfører bestemmelserne i tract. brevis, som følgende to erkjendelsesformer: a) »den opfattelse (perceptio)[1]), som vi har gjennem (ex) hørelse eller et eller andet tegn, hvormed en ting vilkaarlig er benævnet« (quod vocant ad placitum); med det sidste udtryk synes han at sigte til ordene i sproget; b) »den opfattelse, som vi har af ubestemt erfaring (ab experientia vaga, Bacos udtryk), d. e.

[1]) Brugen af de mere passive udtryk percipere og perceptio om samtlige erkjendelsesarter ved siden af de aktive concipere og conceptus er en af traktatens differenspunkter fra ethiken, der principielt bruger de sidste udtryk og i det høieste om den ufuldkomne erkjendelse de første.

af en erfaring, der ikke bestemmes af forstanden, men blot kaldes saaledes, fordi det (formodentlig maa her underforstaaes et pronomen i neutrum = det omhandlede faktum) tilfældigvis indtræffer saaledes, og fordi vi intet andet eksperiment har, som bekjæmper dette, og dette derfor forbliver som uanfægtet hos os« (De int. em. tr. pag. 7). I ethikens 2den bog (prop. 40 schol. 2) læser vi følgende: »Af alt det ovenfor sagte fremgaar med klarhed, at vi opfatter[1]) mange ting og danner almindelige bestemmelser: I) af (ex) enkelting, der forestilles vor forstand (intellectus her brugt om tænkningen overhovedet) gjennem sanserne paa en lemlæstet og forvirret maade og uden orden: og derfor pleier jeg at kalde saadanne opfattelser erkjendelsen af (ab) ubestemt erfaring; II) af tegn, t. eks. af, at vi efter at have hørt eller læst visse ord erindrer ting og danner os visse idéer af dem, lig de, ved hvilke vi forestiller tingene (hvorved henvises til prop. 18 schol., hvilket handler om hukommelsen). Begge disse maader at betragte tingene paa vil jeg i det følgende kalde erkjendelsen af første slægt (primi generis), meningen eller forestillingen.« De nys citerede afsnit, hvis indhold senere vil blive nøiere at betragte, viser os ethiken og erkjendelsestraktaten i væsentlig overensstemmelse paa dette punkt; hovedforskjellen turde være den, at ethiken stiller experientia vaga som nr. 1 — hvad ogsaa tract. brevis gjør —, medens denne (exp. v.) i erkjendelsestraktaten optræder som nr. 2; den simpleste opfattelse fører til at sætte den ubestemte erfaring som det naturlige udgangspunkt.

58. Som de i forr. § citerede udtalelser viser, ligger *forestillingens første form* til grund for dens anden — hvilke udtryk vi bruger i den modnede opfattelse, der kommer til orde i ethiken; ved at dens første form karakteriseres, er derved et væsentligt bidrag leveret til karakteristik af forestillingen overhovedet. Gjennem den ubestemte erfaring eller gjennem dennes grundbestanddel: anskuelsen (den bevidste sansning) kommer forestillingen i et nært forhold til den *lavere*, ende-

[1]) I denne sammenhæng har ethiken — mærkeligt nok — percipere, ikke concipere, formodentlig med specielt hensyn til de(n) førstnævnte, laveste, mindst aktive, erkjendelsesart(er).

lige, *kausalitet inden legemverdenen*. At dømme efter *tractatus brevis*, der her væsentlig stemmer med Cartesius og Bruno, har den første spinoziske erkjendelsesart, imaginatio, der overhovedet peger hen til Platos »mening« (δόξα), oprindelig repræsenteret denne paa den maade, at forestillingerne ikke alene afbilder legemlige tilstande, men ogsaa er produkter af legemlige indvirkninger. Som »den fornemste« af »de virkninger som legemet har paa sjælen«, nævner tr. br. (II cap. 19 § 13), »at det bevirker, at sjælen iagttager det selv og derved ogsaa andre legemer, hvilket foraarsages ved intet andet end ved bevægelse og hvile i forening«; de forskjellige grader af bevægelse og hvile i legemet siges at fremkalde følelsernes forskjellighed (tr. br. app. II § 16) o. s. v., uagtet ogsaa tr. br. finder aarsagen til lidenskaberne ikke i legemet, men i sjælen (II cap. 19 § 14). *Erkjendelsestraktaten* staar i denne henseende paa tr. brevis's standpunkt; det heder i hin (pag. 28): »af legemer alene paavirkes forestillingen« (imaginatio) og længere nede: »at de digtede, falske og øvrige idéer har sin oprindelse fra forestillingen (ab imaginatione), d. e. fra visse saa at sige tilfældige og løsrevne sansninger, hvilke ikke opkommer af selve sjælens magt, men af ydre aarsager, eftersom legemet, det være sovende eller vaagende, modtager forskjellige bevægelser«; paa et andet sted (pag. 30) heder det: »Det er altsaa maalet at have klare og tydelige idéer, saadanne nemlig, der er dannede af den rene sjæl og ikke af tilfældige legemsbevægelser«. I et brev (17, før 30) fra Spinoza til Peter Balling, hvilket sandsynligvis er skrevet i 1664, læser vi om imaginatio, at dens »virkninger opstaar dels af legemets, dels af sjælens naturbeskaffenhed« (constitutione); med de sidst nævnte virkninger synes specielt sigtet til hukommelses-idéerne, hvilke ogsaa erkjendelsestraktaten delvis lader opkomme af forstanden; om de legemlige virkninger heder det i samme brev: »Vi erfarer, at febre og andre legemlige forandringer er aarsager til delirier, og at de, der har tykt blod, forestiller sig intet andet end trætte, besværligheder, drab og lignende«. Ogsaa i *ethiken* træffer vi udtryk som, at sjælen, naar den er forestillende, eller »naar den opfatter ting efter naturens fælles

orden«, »bestemmes til at betragte dette eller hint udenfra (externe), nemlig ud fra tingenes tilfældige sammenstød« (eth. II prop. 29 schol.). Af saadanne udtryk maa man dog ikke lade sig bevæge til at antage den gjennemgaaende mening, at ogsaa ethiken lader imaginatio og de paa denne grundede lidende affekter fremkomme ved en indvirkning af legemet paa sjælen, og at Spinoza saaledes paa dette punkt gjennembryder sin hovedlære om attributernes indbyrdes uathængighed. Thi det er ikke alene en hovedlære i ethiken, at »saavel Guds attributers som de enkelte tings idéer har til virkende aarsag ikke selve ideata eller de forestillede ting, men Gud selv, forsaavidt han er en tænkende ting« (cfr. eth. II prop. 5 o. a. st.); men vi læser ogsaa udtrykkelig i en definition af imagines og imaginatio (eth. II prop. 17 schol.), hvilken gaar forud for den af os i § 57 citerede og omhandler baade forestillingen og dens legemlige korrelat, følgende (vi udhæver de udtryk, der her er af særdeles betydning for os): »Det menneskelige legemes tilstande, hvis *idéer repræsenterer ydre legemer* som nærværende for os, vil vi kalde *tingenes billeder* (imagines), endskjønt de ikke bringer tingenes figurer, og naar *sjælen under dette synspunkt betragter* legemer, vil vi sige, at samme har et *billede*« (en anskuelse) (imaginari). Heraf fremgaar tydelig, at *forestillingen* eller, som vi i dens første form, hvorom her nærmest kan tales, kunde kalde den: *anskuelsen, vistnok er en aabenbarelse af ydre legemers indvirkning paa* vort legeme, men kun paa samme maade, som enhver idé hos Spinoza aabenbarer det legemlige, nemlig *som en af udstrækningen uafhængig, med den parallel, bestemmelse inden tænkningens attribut;* vor forestilling — tænkt som produkt — er en virkning af mange idéer, hvilke repræsenterer vort og forskjellige andre legemer, og svarer i sin sammensatte eksistens til det inden vort legeme bestaaende »billede«, der er et produkt af de tilsvarende legemers indvirkning paa vort; man erindre, at for Spinoza alt er besjælet (cfr. § 55 slutn.). Vi mener saaledes, at der paa nærværende punkt ingen modsigelse er mod attributlæren, og kan ikke give *Trendelenburg* (Historische Beiträge II S. 55) ret, naar denne forfatter beskylder

Spinoza for undertiden »at falde tilbage til den sædvanlige betragtningsmaade« ved at tale »om forestillinger, der i modsætning til de rene udspringer af legemets tilfældige bevægelser«; som vort nys citerede sted (eth. II pr. 17 schol.), specielt de af os udhævede ord, viser, ved Spinoza godt at skjelne mellem de to arter imagines, og hvad saadanne steder angaar, der peger i modsat retning, maa vi mindes, at de hovedsagelig findes i begynderarbeiderne, og antage, at for ethikens vedkommende udtrykket — og kun dette — nu og da er afkortet, saa at der siges, at forestillingen hidrører fra ydre legemer, istedetfor: fra de idéer, der repræsenterer ydre legemer. Som bevis for, at forestillingen er legemlig foraarsaget, nævner *J. J. Baumann* (Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neuern Philosophie Bd. I S. 162 f.) bl. a. eth. IV prop. 9 dem.: »Forestillingen er en idé, ved hvilken sjælen betragter en ting som nærværende, hvilken dog mere angiver det menneskelige legemes naturbeskaffenhed end en ydre tings natur«; vi indrømmer, at der findes flere saadanne udtalelser foruden denne og den, hvortil den henviser (II prop. 16 cor. 2); men netop deslige udtalelser vidner for vor opfatning; thi at forestillingen »angiver« (indicat) legemets beskaffenhed, beviser ingenlunde, at hin staar i et kausalt afhængighedsforhold ligeoverfor denne; tvertimod maa, som vi (cfr. § 52) har søgt at vise, den kausale afhængighed tænkes som en hindring for tænkningens afspeilen af legemverdenen, hvorfor baade de høiere og de lavere idéer »angiver« legemets natur ved at forholde sig kausalt uafhængigt af denne. Om den unøiagtige fremstilling i eth. II slutn. schol. er talt i § 24.

59. Da forestillingen i dens første form, der ligger til grund for den anden, er et speilbillede af legemverdenen i dennes mekaniske kausalitet, hidsætter Spinoza forud for sin fremstilling af erkjendelsen i ethikens anden bog (efter prop. 13 schol.) en række *hjælpesætninger* angaaende *legemerne* og deres *bevægelse*, af hvilke vi nødes til at fremhæve hovedpunkterne. »Legemerne skilles fra hverandre ved hensynet til bevægelse og hvile, hurtighed og langsomhed og ikke ved hensynet til substans« (lemma 1); »et bevæget eller hvilende

legeme maatte bestemmes til bevægelse eller hvile af et andet legeme, der ogsaa var bestemt til bevægelse eller hvile af et andet, dette igjen af et andet, og saaledes i det uendelige«(lemma 3); d. e. enhver forandring foranlediges ved indvirkning udenfra, mekanisk, dog ikke saaledes, at det bevægede legemes egen natur sættes ud af betragtning, men saaledes, at den bevægelsestilstand, hvori legemet kommer, er et produkt af dets egen og det paavirkende legemes natur; dette sidste siges os i ax. 1 efter lemma 3. Naar flere legemer er forbundne paa den maade, at de udgjør en bevægelsesenhed ligeoverfor andre, siges de at danne et individ (def. efter ax. 2, pag. 90), der igjen sammen med andre individer kan danne et nyt individ o. s. v., saaledes at tilsidst den hele natur kan betragtes som et eneste individ (schol. pag. 91 f.); ethvert individ, ogsaa naturen, beholder sit væsen uforandret, naar *dets bevægelsesproportion forbliver den samme*, uden hensyn til: a) om der træder andre dele istedetfor de oprindelige — de organiske legemers stofveksel, b) om de enkelte dele bliver større eller mindre eller forandrer sin bevægelsesgrad eller -retning, c) om helheden hviler eller bevæges, og om bevægelsen foregaar i denne eller i hin retning (lemma 4—7 c. schol.). Anvendelsen heraf paa det *menneskelige legeme* giver sig af sig selv. Da nu videre den *menneskelige sjæl* er sit legemes idé og derfor har en direkte erkjendelse af, hvad der foregaar i dette (eth. II prop. 12), og da legemet er en sammensætning af mange andre skiftende legemer, vil sjælen kun gjennem kjendskabet til — idéerne af — de tilstande (affectiones), hvori legemet til enhver tid befinder sig, erkjende selve legemet — d. e. dets stadige bevægelsesproportion — (eth. II prop. 19), sig selv (sjælen, eth. II prop. 23) saavelsom legemets dele (prop. 24) og de forskjellige ydre legemer, der udøver indvirkninger paa sjælens eget legeme (prop. 25 og 26). Man maa saaledes betragte enhver enkelt forestilling som sammensat af flere elementer, hvoraf ethvert repræsenterer en forskjellig realitet. Ingen af disse erkjendelser er dog adækvat, men enhver kun »inadækvat« eller »delvis (ex parte), forvirret og lemlæstet«; *inadækvat* erkjender den forestillende sjæl: a) sit legemes dele,

fordi enhver af disse iøvrigt udgjør led af individer, hvilke i erkjendelsens øieblik er os ubekjendte (eth. II prop. 24 dem.), b) de ydre legemer, fordi disse for os kun optræder som bestemmelser ved vort eget legemes tilstande, og saaledes kun én side af deres væsen er os given (prop. 25 dem.), c) det egne legeme, fordi dets tilstande kjendes kun til en vis begrænset tid (prop. 27 c. dem.), d) legemstilstandene, fordi disse, der er afhængige af legemets dele og af ydre legemer, er lig konsekvenser uden præmisser (prop. 28 c. dem.), e) vort legemes eller andre enkeltings varighed — nemlig paa grund af ethvert legemes afhængighed af legemer, der kun brudstykkevis er kjendte af os (prop. 30 og 31); paa grund af dette vort ubekjendtskab kan vi betegne enkeltingene som tilfældige og forgjængelige (prop. 31 cor.). Hertil kommer endnu følgende: f) Uagtet enhver forestilling indeslutter baade vort legemes og andre legemers natur, ja mest det førstnævntes (eth. II pr. 16 cor. 2), opfatter vi dog hyppigst vore fornemmelser som bestemmelser ved de fremmede legemer, hvorfor imaginari endog i eth. III prop. 12 dem. (i tilslutning til II prop. 17 schol.) simpelthen bestemmes som = at betragte et ydre legeme som nærværende; ja, vi forudsætter det ydre legemes eksistens eller nærværelse endog, efterat det har ophørt at eksistere eller at være nærværende hos os, indtil vi faar et nyt indtryk, der ophæver hint første (eth. II prop. 17 c. cor. et schol.). Noget *kriterium* til at skjelne mellem, hvad der er vort, og hvad der er udenfor os, er saaledes *ikke* givet i forestillingen. g) Dette hænger sammen med, at den *vished,* hvoraf denne ufuldkomne erkjendelsesarts idéer, imagines, ledsages, i sig selv er *ufuldkommen;* erkjendelsen af det tilfældige og forvirrede ledsages af en tilfældig og forvirret selvbekræftelse i bevidstheden. Herom i en anden sammenhæng (§ 38). Endelig: h) Sjælen erkjender sig selv ufuldkomment ved forestillingen, fordi erkjendelsen af legemsaffektionen er ufuldkommen (eth. II prop. 29). Cfr. foran § 38. Udtrykt i faa ord, bestaar denne erkjendelsesforms ufuldkommenhed i, at dens idéer ligesom den ved disse afspeilede realitet er forvirret, og at idéerne er usikre, d. e. ikke altid afspeiler realiteterne; ufuldkommenheden bliver at

føre tilbage til, at dens idéer mangler de tilstrækkelige præmisser, d. e. til at tingene ved den hverken efter eksistens (varighed) eller efter væsen er fattede med den *konsekvens*, der tilhører naturens totalitet og inden tænkningen repræsenterer sandhedskriteriet (cfr. forr. kap., spec. § 50).

60. Med hvilket moderne begreb bliver Spinozas imaginatio i dens første grundlæggende form, som vi hidtil væsentlig har havt for øie, at identificere? Vi har antydet den oversat med »anskuelse«; herunder vil vi imidlertid ikke have forstaaet andet end, hvad vi almindelig kalder *sanselig fornemmelse* i dens forskjellige former, *med abstraktion* fra dens *legemlige* grundlag, dens objektive parallel: den bevægede materie, og med *indbegreb af den bevidsthed*, der ledsager sansningen (af forestillingen, i Spinozas sprog: af den idéens idé, der indesluttes i idéen). Denne opfattelse synes at fremgaa umiddelbart af den nys refererede spinoziske fremstiling, hvorfor vi ikke formaar at tiltræde en udbredt betragtningsmaade, der lader sansefornemmelserne hos Spinoza være selve det menneskelige legemes tilstande og imaginatio kun betegne de intellektuelle idéer af disse fornemmelser. *Kuno Fischer* (Geschichte der neuern Philosophie I/2. 3. Aufl. 1880. S. 549 f.) lærer, at imaginationens idéer maa betegne idéerne af »Empfindungen« og ikke kan være det samme som selve disse af den grund, at de legemlige »Affectionen« da maatte løbe ud paa bevægelser; »da maatte idéerne af disse affektioner være idéer af visse bevægelser, hvad de aabenbart ikke er; den menneskelige aand maatte da, idet den fornemmer, forestille visse bevægelser, hvilket aabenbart ikke er tilfældet« (ib. S. 550). »Empfindungen«, hvis idéer imaginatio er, falder efter Fischer sammen med de legemlige »Affektionen«. Vi mener herimod med grund kan gjøres følgende overveielser gjældende: 1) Som det fremgaar af forr. §, vil Spinoza — naar man ser bort fra legemet »under evighedens synspunkt«, objektet for den adækvate erkjendelse (hvorom mere senere), som dog her ved den inadækvate erkjendelse ei kan komme paa tale — ikke anerkjende andre forskjelle mellem legemerne end de, der beror paa »bevægelse og hvile, hurtighed og langsomhed« (lemma 1

efter eth. II prop. 13), hvortil efter scholiet (pag. 91 f.) kan føies: de forskjelle, der beror paa den høiere eller lavere grad, hvori individerne er sammensatte; at antage fornemmelse som en legemlig egenskab vil derfor, som ogsaa Fischer indrømmer, føre til at sætte en inkonsekvens, efter denne filosofs mening rigtignok en uundgaaelig inkonsekvens, hos Spinoza. Hvorfor da ikke antage imaginatio's idéer som ét med fornemmelserne, som inden tænkningen repræsenterende de legemlige bevægelser? Der er vistnok en stor forskjel mellem syns-, høre-, lugte-, smags-fornemmelsen og følelsen paa den ene side og de dertil svarende legemlige bevægelser paa den anden, og den, der har de nævnte fornemmelser, har som fornemmende ingen viden om, at hans fornemmelser »repæsenterer« hans eget legemes bevægelser. Men hertil bemærker vi følgende: Det er tydeligt, at denne forskjel mellem begge arter bestemmelser — fornemmelserne og bevægelserne — vil volde langt større vanskelighed for Fischers opfattelse; denne nødes nemlig til at tænke begge arter som umiddelbart værende et og det samme, idet legemet maa have begge som sine væsensbestemtheder; ja, Fischer siger endog, at man altsaa i spinozismen maatte tænke sig bevægelser, der forvandles til fornemmelser (ib. S. 549); denne »uforklarlige« tankegang smager altfor meget af materialisme og strider altsaa altfor meget mod den spinoziske attributlære til, at vi bør paabyrde Spinoza den, saa længe en anden og det en ganske forklarlig opfatning er mulig. 2) For det andet vilde vi nemlig fremhæve, at der ingen modsigelse synes at ligge i, at fornemmelserne afspeiler de legemlige bevægelser; vi finder det ikke udenfor systemets aand, om Spinoza har opfattet sansefornemmelsen — fornemmelsen af en bestemt sanselig kvalitet, t. eks. det røde, i forening med rums- og tids-bestemmelser — som en idé af bevægelsen i den betydning, at hin for os er den nærmeste form, hvori vi opfatter vort legemes bevægelser — bevægelserne i syns-, høre-, lugte-, smags- og føleapparaterne. Den væsentlige forskjel, der dog forbliver mellem begge, kan ikke opfattes som stridende mod læren om attributernes identitet; thi denne identitet er jo netop en identitet i en modsætning. Selv under Fischers forudsætning vil man ialfald maatte

konstatere en meget udpræget forskjel mellem sansefornemmelsen og den *forestilling*, der afspeiler denne — t. eks. mellem farvefornemmelsen og den fra rum og tid løsladte, delvis almindeliggjorte, forestilling af denne —. Da der bestaar en saadan væsentlig forskjel mellem fornemmelse og forestilling, og da den sidste dog aabenbart maa tænkes repræsenterende den første, tør heri ligge en støtte for vor oven fremstillede opfattelse, der lader sansefornemmelsen i en anden form afspeile bevægelsen i apparatet. Hos vor filosof bestaar der jo det samme forhold mellem forestillingens forestilling, idea ideæ, og forestillingen, idea, som mellem denne og gjenstanden (cfr. foran kap. 4 og eth. II pr. 21 c. schol.). Idet vi nu mener at maatte betragte den forestilling, der afspeiler sansefornemmelsen, som en idea ideæ ligeoverfor fornemmelsen som bevægelsens idea, finder vi det fuldkommen i Spinozas tankegang, at der mellem den legemlige bevægelse, som her er gjenstanden, og den sanselige fornemmelse, som er idéen, bestaar det samme forhold som mellem denne og sanseforestillingen, idéens idé. 3) Idet de sanselige kvaliteter fornemmes i rum og tid, viser de sig som beskaffenheder ved ting. Disse bestemtheder bærer ofte en fast karakter (t. eks. en farve, haardhed etc.), uagtet de som indesluttede i vor fornemmelse maa tænkes som repræsentanter for vort legemes bevægelse; hvorledes kan en saadan mangel ved billederne, at de ofte i en relativt fast form repræsenterer det foranderlige, fra spinozisk standpunkt, antages? Vi mener, denne mangel simpelthen kan subsumeres under denne forestillingsarts almindelige ufuldkommenhed. Denne bestaar jo, som vi i forr. § har overveiet, hovedsagelig i dens falske objektiveren; skulde man da ikke med sandsynlighed kunne tænke sig, at imaginatio samtidig med, at den paa de ydre legemer overfører bestemtheder, der tilhører det egne legeme, overfører disse paa en maade, der forvansker dem saaledes, at, hvad i det egne legeme er bevægelse, delvis anskues som en forblivende kvalitet ved det fremmede legeme?

61. 4) Der kan ikke mod vor opfattelse, at imaginatio i dens 1ste form er sansning, gjøres den indvending, at den

sanselige fornemmelse ikke kan være nogen erkjendelse, fordi ingen dom er indesluttet deri. Vi har foran (§§ 22 og 25) seet, at Spinoza lader enhver idé, ogsaa den imaginerede, indeslutte en dom. Vi har ogsaa seet, at selv affekterne, der dog er rene subjektive tilstande, af ham regnes ind under idéerne og siges at indeslutte en dom (§ 26); hvorfor skulde ikke sansefornemmelser (»billeder«) kunne høre ind under forestillingen og indeslutte en dom, naar dette endog er tilfældet med affekterne? 5) Man kan derhos nævne flere ytringer af Spinoza, hvilke tydelig under behandlingen af imaginatio peger paa sansningen. Saaledes den definition af imaginari, der leveres i eth. II pr. 17 schol.: „Og naar sjælen under dette synspunkt betragter legemer, vil vi sige, at samme imaginerer“; synspunktet er angivet ved de foregaaende ord: „Det menneskelige legemes tilstande, hvis idéer viser os ydre legemer som nærværende for os“. Hvad er det vel for en opfattelsesmaade, der viser os ydre legemer (paa en ufuldkommen maade) som nærværende undtagen sansningen? I samme schol. saavelsom i samme bogs prop. 35 schol. fremhæves derhos, at sjælens imaginationes i sig selv ikke indeslutter nogen vildfarelse, men at denne ligger i uvidenheden om, at der til hine billeder ikke svarer nogen objektivitet: dersom denne uvidenhed hævedes, vilde hine være at betragte som en fordel (pr. 17 schol.), som hørende ind under sjælens „kraft“ (virtus); dette viser, at sansningen maa tænkes som en erkjendelse; thi erkjendelsen er det, som hos Sp. repræsenterer sjælens kraft. I eth. II prop. 35 schol. omtales som en imaginatio, for hvilken vi ligger under, idet vi ser solen, den antagelse, at den er henved 200 fod borte fra os; at denne antagelse ikke er en virkelig reproduktion af sansningen — en virkelig forestilling —, men en del af sansningen selv, den deri indesluttede rumanskuelse, fremgaar af, at samme scholium udtaler, at den samme imaginatio forbliver, efterat vi har erkjendt solens sande afstand; et moment i sansningen bliver altsaa her bestemt som et imaginari. Vi vil derhos minde om appendix til første bog af ethiken, hvilket omhandler forskjellige af imaginatio's idéer. Slutningen

af dette appendix handler bl. a. om det urimelige i, at man overfører sanseformemmelser paa tingene, saa at der endog har været filosofer, hvilke har troet, at de himmelske bevægelser danner en harmoni: „Alt dette viser tilstrækkelig, at enhver har dømt om tingene efter sin hjernes indretning eller snarere „taget imaginationens tilstande for ting“ (pag. 74). Her bruger Spinoza først det populære udtryk „dømt efter sin hjernes indretning“, uagtet hjernens tilstand hos ham kun er en parallel til sjælens; men derpaa retter han det unøiagtige udtryk til det nøiagtige „taget imaginatio's tilstande for ting“. At her ved imaginatio's tilstande virkelig menes sanseforneminelserne og ikke blot de intellektuelle forestillinger af disse, er tydeligt; thi den populære opfattelse tænker sig tingene som bløde eller haarde, ei blot som forsynede med forestillingerne af disse prædikater: den tænker sig luften opfyldt af hørlige lyd, ei blot af forestillinger af lyd, hvilke aldeles ikke kan opfattes gjennem hørelsen o. s. v. Vistnok taler Sp. allerede snart efter om en dømmen efter hjernens indretning, og lignende udtryk forekommer oftere i ethiken; men vi tror, de overalt bør opfattes som mindre nøiagtige betegnelser, der har den fordel at være baade korte og populære. Der findes ogsaa udtryk, hvilke direkte identificerer sanse (sentire) og opfatte (percipere). Saaledes i det før citerede slutningsscholium i 2den bog af ethiken; pag. 120 heder det: »jeg indrømmer, at viljen strækker sig videre end forstanden, hvis man ved forstanden forstaar blot de klare og tydelige idéer, men jeg nægter, at viljen strækker sig videre end opfattelserne eller evnen til at opfatte, og jeg ser isandhed ikke, hvorfor evnen til at ville hellere skal kaldes uendelig end evnen til at sanse; ligesom vi nemlig kan bekræfte uendelig meget . . . . ved den samme evne til at ville, saaledes kan vi ogsaa ved den samme evne til at sanse sanse eller opfatte (sentire sive percipere) uendelig mange legemer . . .“ Som man ser, tales her om to arter vilje og to arter idéer; de klare og tydelige forstandens idéer modsættes opfattelserne, hvilke sidste identificeres med de sanselige idéer, ligesom opfattelsesevnen identificeres med sanseevnen (uegentlig talt, saa-

som Spinoza ei anerkjender virkelige sjæleevner). Vi tror saaledes at have eftervist sandsynligheden af, at Spinoza opfatter sansefornemmelserne og de legemlige bevægelser som forskjelligartede realiteter, faktisk uafhængige af hinanden, men som hinandens paralleler, saa at hine er det sjælelige udtryk for disse, saavelsom at hine repræsenterer den laveste form af erkjendelsen. Manglerne ved denne laveste art af imaginatio — ved sansefornemmelsen og dennes idé: -forestillingen — bliver de i § 59 anførte.

62. En videre udvikling af sansningens indhold er hos Spinoza den *ubestemte erfaring*, der for ham udgjør hovedbestanddelen i forestillingens første form og endog tildeler denne dens navn (cognitio ab experientia vaga). Muligheden for af sansningen at udvikle erfaringens kompleks af erkjendelser synes her at maatte ligge i en almindeliggjørende tendens inden selve de enkelte sansefornemmelser og inden disses idéer: de enkelte sanseforestillinger. Saasom der i ethvert sanseindtryk ligger en dom, er dermed tillige givet, at det enkelte tilhører almindelighedens verden, der er tænkningens; den enkelte farvefornemmelse og -forestilling viser sig saaledes at indeslutte en almen forestilling af farven, hvorved enhver farve er sat i forhold til alle andre, og hvorved et erfaringsmæssigt system af domme angaaende de enkeltes indbyrdes forhold er gjort muligt. Disse almenforestillinger og -domme har dog endnu et helt abstrakt præg og tilhører kun den laveste erkjendelsesart: den ubestemte erfaring. Nogen indgaaende fremstilling af dennes opkomst lader sig ikke levere, saasom Spinoza ikke giver materialet hertil; dette spørgsmaal har filosofen sandsynligvis ikke engang stillet sig. Om de forskjellige under den abstrakte erfaring henhørende almenforestillinger finder jeg det hensigtsmæssigt at handle i et følgende kapitel.

63. Den anden, *høiere*, form af forestillingen er *idéassociationen* eller *hukommelsen*, (cfr. eth. II prop. 18 schol. og den i § 57 citerede prop. 40 schol. 2 nr. 2). Den i § 59 f) nævnte forestillingens bevarelse er for vor filosof endnu ikke hukommelsen, der efter ham bestaar i en aktuel forbindelse

af forestillinger: „Den er nemlig intet andet end en vis sammenknytning af idéer, hvilke indeslutter de tings natur, som er udenfor det menneskelige legeme, hvilken sammenknytning i sjælen sker overensstemmende med ordenen og sammenknytningen af det menneskelige legemes tilstande" (eth. II prop. 18 schol.). Denne definition slutter sig til følgende læresætning (eth. II pr. 18): „Hvis det menneskelige legeme engang har været samtidig paavirket af to eller flere legemer, vil sjælen, naar den senere forestiller et af dem, straks erindre (recordabitur) ogsaa de andre", — en sætning, der er en følge af den nys omtalte bevarelse af forestillingerne. Scholiet og læresætningen viser os, at Spinoza opfatter hukommelsen som idéassociation. Filosoferne gjør oftere en forskjel mellem disse begreber, idet de ved det sidstnævnte forstaar den aktuelle sammenknytning af forestillinger, ved det førstnævnte derimod den ubevidste opbevaren af forestillinger i sjælens dyb, betingelsen for deres senere fremkaldelse for bevidstheden gjennem idéassociationen; for Spinoza maa imidlertid denne adskillelse falde bort, saasom han ei vil anerkjende andre forestillinger end de bevidste. — Et andet spørgsmaal er det, om han uden inkonsekvens kan gjennemføre denne bevidsthedstheori paa dette omraade; os forekommer det, som om han kun har valget mellem 1) at sætte alle forestillinger som bevidste, hvorpaa ogsaa prop. 17 tydede, men dermed med det samme benægte forestillingernes fremkalden i hukommelsen, hvilken læres i prop. 18, og 2) at fastholde denne fremkalden, men samtidig indrømme de ubevidste forestillingers realitet. — De idéer, der forbindes ved idéassociationen, kan kun være de under imaginationens første form henhørende; dette vil sees at ligge i Spinozas udtalelser om idéassociationen (cfr. de ovenfor citerede steder saavelsom de, der nedenfor citeres). Det synes, som om filosofen kun anerkjender idéassociationer efter samtidighedens princip (cfr. pr. 18 og eksemplerne i scholiet), hvortil tør lægges det hermed nær beslægtede princip om stedsenheden, overhovedet de mekaniske idéassociationer, men nægter associationer efter lighed og — hvad dog kun er en anden form for disse —

efter lighed; disse indre, forstandsmæssige, idéforbindelser henregner han formodentlig ind under forstanden, hvad da ogsaa konsekvensen synes at byde. Af udtrykket i eth. II pr. 40 schol. 2 nr. 2 og af de i pr. 18 schol. anførte eksempler tør man slutte, at Spinoza ved hukommelsen *hovedsagelig* har tænkt paa ordenes forbindelse med forestillingerne af de tilsvarende gjenstande. Han synes at betragte ordene som vilkaarlige tegn (cfr. def. 1 i erkjendelsestraktaten pag. 7) og at forklare deres forbindelse med de tilsvarende forestillinger ved samtidighed i sansning: en romer mindes ved ordet pomum en frugt, fordi han før har seet denne samtidig med, at han hørte hint (e. II pr. 18 sch.); ogsaa andre sanseindtryk, der er tegn paa noget andet (De int. p. 7 def. 1; eth. II pr. 40 sch. 2 nr. 2, pr. 18 sch.) kommer som saadanne ind under hukommelsen, t. eks. hestespor som tegn paa en rytter; overhovedet imaginationsforestillinger, der hører sammen med andre efter tid og sted — hest, ploug, ager —, dermed en forestillingsrække, som en læst kjærlighedshistorie (De int. pag. 28), hvori forestillingerne er forbundne i en konstant rækkefølge, og hvori associationen staar paa grænsen af ligheds-association. Hukommelsen eller idéassociationan tør saaledes betragtes som en forbindelse af tegn og forestilling af en realitet eller af flere saadanne forestillinger indbyrdes (eller af flere sammenknyttede tegn). — Hvad er den legemlige realitet, som hukommelsen afspeiler? En rækkefølge, ikke af legemer, men af tilstande i det menneskelige legeme (eth. II prop. 18 schol.), af hvilke enhver korresponderer med en imaginations-idé og selv er et produkt af flere ydre legemers mekaniske indvirken. Kun gjennem disse forvirrede legemstilstande kommer hukommelsen i forhold til legemverdenens totalitet, hvorfor den ikke afspeiler, men kun »indeslutter« »de tings natur, som er udenfor det menneskelige legeme« (ib.). — *De erkjendelsestheoretiske mangler* ved hukommelsen — idéassociationen — bliver følgende: a) Dens forestillinger har den 1ste arts forvirrede og usikre karakter; b) forbindelsen mellem forestillingerne er en udvortes, mekanisk, ikke bestemt efter væsentlige hensyn; c) associationens reelle parallel er en me-

kanisk sammenknytning af tilstande i det menneskelige legeme, af hvilke enhver i sig indeslutter baade det menneskelige legemes og ydre legemers natur; d) hukommelsen staar altsaa ikke i forhold til det sande almindelige, men kun til det enkelte og er derved nødvendig sammenknyttet med tingenes varighed (De int. em. pag. 28);[1]) e) den er forskjellig for de forskjellige mennesker, hvorpaa Spinoza anfører nogle heldige eksempler; den mangler altsaa sand almengyldighed; f) dens idea ideæ er usikker; den mangler fuld vished. Ved disse mangler er tillige angivet hukommelsens forskjel fra *forstanden* (intellectus), der bringer en adækvat erkjendelse, sætter idéerne i en indre, logisk, sammenhæng, afbilder tingenes væsens-kausalitet, idet den »opfatter dem ved de første aarsager« (e. II p. 18 sch.), gaar paa det almindelige, er almengyldig og fuldt selvindlysende. Da uvæsentlighed (b), forvirring (a, c), mangel paa almindelighed (d), paa almengyldighed (e) og paa vished (f) er bestemmelser ved eller følger af inkonsekvens, sees det let, at hukommelsen — i lighed med anskuelsen (§ 59) — hovedsagelig ved en vedhængende mangel paa konsekvens skiller sig fra forstanden. Derfor skal dennes idéer ikke kunne fattes gjennem hin erkjendelsesform. Endog erkjendelsestraktaten, der (pag. 27 f.) sætter hukommelsen i en art mellemstilling mellem imaginatio og intellectus, idet den lader hukommelsen styrkes baade fra denne og uden denne — en opfattelse, der ogsaa synes at faa sit udtryk i det foran (§ 58) citerede brev 17 (før 30), men at være opgiven i ethiken — endog erkjendelsestraktaten udtaler følgende (pag. 28): »Da altsaa hukommelsen styrkes af forstanden, men ogsaa uden forstanden, sluttes deraf, at den er noget forskjelligt fra forstanden, og at der med hensyn til forstanden seet i sig selv ikke gives nogen hukommelse eller forglemmelse«. Denne opfatning, der er den almindelige i ethiken, maa have sin

---

[1]) Erkjendelsestraktaten, der paa dette punkt er temmelig uklar, skiller herved mellem memoria og reminiscentia, hvilken sidste ikke skal staa i forhold til varigheden — en distinktion, der synes opgiven i ethiken.

grund i, at hukommelsen og forstanden tilhører to forskjellige sfærer, hin den ydre kausalitets, denne den indre, hin varighedens, denne evighedens verden, og at det lavere trin ikke magter det høiere, om end omvendt dette forklarer hint. Derfor betegner hos Spinoza hukommelsen og overhovedet den første erkjendelsesart (imaginatio) den del af sjælen, der forsvinder med legemets ophør, medens den egentlige tænkning, forstanden og den intuitive viden, er hævede over tiden og derfor ikke kan ophøre (eth. V prop. 21 et 23 c. schol.).

64. Heraf fremgaar, hvormeget *de tager feil*, der mener, at *sjælen* efter Spinozas opfatning er *udelukkende en mekanisk sammensætning af idéer;* efter denne anskuelse maatte jo sjælen falde sammen med imaginatio, der kun er dens underordnede, forgjængelige, del. Eth. II prop. 15: »Den idé, der konstituerer den menneskelige sjæls formelle væren, er ikke simpel, men sammensat af særdeles mange (plurimis) idéer« — støtter sig til, at sjælen er sit legemes idé, og at legemet er sammensat af mange individer, hvoraf ethvert har sin idé; sætningen staar altsaa i en sammenhæng, hvori der tales om sjælens første eller laveste karakter, der er et udtryk for legemet i dets mekaniske eksistens, og hvori der endnu ikke tages hensyn til sjælens evige natur, der er et udtryk for legemet under evighedens synspunkt. Den grundlæggende sætning, hvorpaa hin citerede hviler (eth. II prop. 11): »Det første, der konstituerer den menneskelige sjæls aktuelle væren, er intet andet end idéen af en aktuelt eksisterende enkelting« — viser baade ved sine udtryk »første, aktuelle og aktuelt« og ved beviset, der ei vil lade sjælen repræsentere en uendelig realitet, at den kun handler om sjælen som endelig tænkemodus. Det er altsaa saa langt fra, at saadanne sætninger som de citerede kan tages til indtægt for den nævnte opfatning, at de meget mere modbeviser den. Det viser sig her som paa saa mange andre punkter i Spinozas skrifter, hvor vigtigt det er at iagttage filosofens formaning om at vogte sig for ordenes vildfarelser, og hvorledes specielt misforstaaelser af spinozismens sande karakter opkommer ved, at man

ei tilbørlig lægger mærke til, inden hvilket afsnit af systemet de angjældende sætninger forekommer [1]).

65. Som vi har seet, maa vi vogte os for at identificere imaginationens idéer med vildfarelser. Hine har ikke alene sin subjektive realitet, saaledes at sansebilledet af den i kort afstand skinnende sol ikke kan benægtes og vil vedblive, selv efterat erkjendelsen af solens virkelige afstand er opgaaet for bevidstheden (eth. II pr. 17 schol., 35 schol.); men de har også sin objektive sandhed, idet enhver af dem viser hen til en legemlig tilstand, der er et forvirret produkt af mange legemers mekaniske indvirken paa den forestillende sjæls legeme. Da det forvirrede kun kan fattes ved det klare, endeligheden ved uendeligheden, viser den forestillede idé indirekte hen til den høieste realitet. Ogsaa for Spinoza gjælder Herbarts ord: »So viel Schein, so viel Hinweisung auf Sein«. Al ufuldkommenhed ved forestillingerne, ja »falskheden«, er efter Spinoza intet positivt (eth. II pr. 33), men heller ikke = en absolut berøvelse (privatio), d. e. en absolut uvidenhed — »thi at være uvidende og at feile er noget forskjelligt« —, derimod »en berøvelse af erkjendelse«, der ligger i den inadækvate erkjendelse af tingene (eth. II prop. 35 c. dem.). Meningen er, at falskheden udtrykker en differens i den fulde erkjendelse, en indskrænket viden; cfr. de to i § 61 citerede scholier til pr. 17 og til pr. 35. — Vi tror dog, at man konsekvent maa adskille *to grader i forestillingens ufuldkommenhed* og to mindre eller mere ufuldkomne produkter af denne tænkemaade, en inddeling, der maa gaa gjennem begge trin af imaginatio. En relativt fuldkommen form af denne erkjendelsesart træffer vi i de sanse-

---

[1]) Hvor vigtigt det sidste hensyn er, kan man bl. a. slutte af, at Spinoza i aksiomets form uden yderligere begrænsning, men som indledning til ethikens fjerde bog, der er overskreven »Om den menneskelige trældom«, opstiller en sætning (at der i naturen ikke findes nogen enkeltting, uden at der findes en mægtigere og stærkere, der kan ødelægge den), men at vi dernæst i femte bog, der handler »Om den menneskelige frihed«, træffer det modsatte udsagt (om den intellektuelle kjærlighed [V pr. 37]) med tilføielse af, hvorledes den tilsyneladende modsigelse løses (i scholiet), en tilføielse, som man dog ikke vil finde hos ham under alle saadanne forhold.

akter, i de forestillinger og i den maade at forbinde idéerpaa, der, omend objektivt ufuldkomne og uden kjendemærket for sand almengyldighed, dog deles af de fleste mennesker, med andre ord, hvad man almindelig kalder »rigtige« sansefornemmelser og -forestillinger, »rigtig«, om end populær, erfaring og »rigtig« hukommelse (eller normale idéassociationer), t. eks. en »rigtig« opfattelse af farve, tidspunkt, det selvoplevede o. s. v. Fra denne relativt fuldkomne forestillingssfære henter Spinoza det taleksempel, som han baade i tr. br., i erkjendelsestraktaten og i ethiken anfører til belysning af alle erkjendelsesarter: det fjerde led i en proportion kan ogsaa ved hjælp af imaginatio findes rigtigt af de tre givne. om end paa en irrational maade. En lavere form af denne træffer vi derimod, a(naar en objektiv eksistens opfattes anderledes, end den i sig selv er, b) naar endog en objektiv eksistens antages, hvor der kun tidligere har været en — eller hvor intet objekt ligger til grund, hvilket sidste tilfælde Spinoza dog ikke nævner, maaske i den tanke, at der stadig ligger ialfald en svag impuls udenfra til grund for forestillingen, eller at enhver hallucination løber ud paa en illusion, — c) naar almenforestillingen eller d) hukommelsen er lunefuld. Herved maa dog mærkes, at enhver, ogsaa den laveste, imaginerede idé følger af sine aarsager med den samme nødvendighed som den adækvate idé af sine (eth. II prop. 36), en paastand, der bevises ved paaberaabelse af, at alle idéer fra Guds standpunkt er sande og adækvate, hvilket maa forstaaes saaledes, at ogsaa den endelige grunds- og kausalrække gaar som et led ind i den uendelige, selv om *vi* ikke formaar at gjennemføre denne tanke. Hvis man vil naa en adækvat erkjendelse, maa man fra forestillingen arbeide sig op til forstanden; men den, der staar paa den laveste forestillings trin, den, der kun har individuelle anskuelser, forestillinger og idéassociationer, maa først bringes til den populært-almindelige, normale, forestilling, før han kan komme videre. Vi mindes saaledes om, hvorledes *Plato* inddelte sin δόξα i πίστις og εἰκασία, af hvilke den første gik paa legemer, den anden paa skinprodukter. Det vilde bidraget endel til større tydelighed inden dette omraade, om

Spinoza i sit system ikke blot, som i tr. brevis, havde nævnt tro og indbildning som forskjellige navne paa den første erkjendelsesart, men gjennemført en inddeling efter disse to platoniske kategorier. Den maatte være foretaget efter et schema i lighed med følgende:

Imaginatio.

Første form: sansning og ubestemt erfaring.	Anden form: idéassociation.
a. Relativt fuldkommen: rigtig sansning og erfaring.	a. Relativt fuldkommen: normal idéforbindelse.
b. Relativt ufuldkommen: falsk sansning og erfaring.	b. Relativt ufuldkommen: individuel idéforbindelse.

At Spinoza ikke har gjennemført en saadan distinktion, beror vistnok paa den svævende karakter, som vildfarelsen bærer hos ham; paa den ene side maa han omhandle den som noget eksisterende; paa den anden side maa den fra hans absolute erkjendelsesstandpunkt reduceres til en absolut negation — en modsigelse, som hans erkjendelsestheori ikke ret kommer ud over.

66. Af det her udviklede fremgaar ogsaa forholdet mellem den laveste erkjendelsesart, imaginatio, og de i forr. kapitel behandlede falske eller ufuldkomne idéer: ideæ fictæ, falsæ et dubiæ. Disse idéer behandles i erkjendelsestraktaten uafhængigt af erkjendelsesarterne, ogsaa af den laveste[1]); dog angiver hine idéer den bestemmelse, der udgjør imaginatios ufuldkommenhed. Denne bestemmelse, den ufuldkomne konsekvens (§ 50), har vi fundet som forestillingsformernes grundvæsen (§§ 59 og 63). Læren om imaginatio er saaledes at opfatte som en gjennemførelse af usandhedens begreb — en omvendt følge af det reelle sandhedskriterium.

---

[1]) I ethiken findes intet afsnit om disse idéer som saadanne; men indholdet af dette erkjendelsesafsnit optræder fordelt gjennem hele ethiken (cfr. især II pr. 33, 35 og 36).

Kapitel VII.

Forskjellige abstrakte forestillinger
(hørende ind under den første erkjendelsesart).

67. Vi har foran (§ 62) gjort den bemærkning, at de almenforestillinger og domme, der bygges paa sansningen og konstituerer den ubestemte erfaring, er af en *abstrakt* karakter, d. v. s. at der ved dem sees bort fra mange individuelle bestemtheder ved det reelle. Denne abstrakte karakter er en følge af hine idéers og dommes oprindelse; disse opstaar jo, idet det menneskelige legeme paavirkes af mange andre legemer med forskjelligartede prædikater, og mange forskjellige enkelttings idéer med deres forskjellige bestemtheder paavirker den menneskelige sjæl; det hænder da ofte, at indtrykkenes antal bliver saa stort, at legeme og sjæl ikke kan fastholde dem alle i deres eiendommelighed, d. e. at de legemlige spor forvirres inden vort legeme, og de sjælelige indtryk sammenblandes inden vor tænkning, saaledes at kun visse prædikater, der var fælles for alle de virkende realiteter, bliver staaende igjen i vor opfattelse (eth. II prop. 40 schol. 1). »Det abstrakt almindelige (universale) udsiges nemlig paa samme maade om et individ som om mange og som om uendelig mange individer« (eth. II slutn. schol. pag. 120). Abstrakte begreber eller rettere: forestillinger er hos Spinoza de transscendentale og de i speciel betydning almindelige forestillinger; hertil kommer følgende, der ogsaa, om man vil — thi filosofen udtaler sig utydelig herom — kan henregnes under de sidstnævnte: de negative forestillinger, tid, tal og maal samt frihed, ydre teleologi og passive affekter. Disse abstrakte forestillinger kan ogsaa bestemmes som forholdsbestemmelser og falder paa det nærmeste sammen med de hyppig, især i de tidligere skrifter, optrædende *propria;* disse udtrykker nemlig tingenes underordnede bestemmelser, forholdsbestemmelser ved dem, hvilke som saadanne er forskjellige fra væsensprædikaterne.

68. De *transscendentale forestillinger* (termini transscen-

dentales) falder sammen med de abstrakteste prædikater, der kan udsiges om alt, som: værende (ens), ting, noget (eth. II pr. 40 sch. 1), i vor tids sprog: med de *ontologiske kategorier*. Man har bebreidet Spinoza, at han selv anvender disse kategorier, t. eks. i definitionen af Gud som »ens absolute infinitum« — som om det gik an at tale og tænke uden dem! Som imaginerede er de endnu ikke kimærer, men har sin berettigede anvendelse sammen med et konkret prædikat: et uendeligt værende er for Spinoza intet abstraktum. Herved er tillige udtalt et princip for bedømmelsen af samtlige abstrakte forestillinger: som objektive realiteter, som ting, tør de ikke sættes, eiheller som væsensprædikater, udtrykte i en definition — i denne form er de kun subjektive forestillinger, der rigtignok ogsaa som saadanne har sin realitet —; i objektiv betydning er de kun underordnede momenter ved en ting eller ved en af dens prædikater (cfr. cog. met. I cap. 6: terminum transscendentalem sive Entis affectionem). — De *almindelige forestillinger* (notiones universales), der hos Spinoza skarpt skilles fra de adækvate almenforestillinger eller maaske rettere: -begreber (notiones communes), repræsenterer de abstrakte, usande, slægtsbegreber, som menneske, hund, hest . . . , man kunde vistnok ogsaa tilføie: som det blaa, det lette, det langnæsede o. s. v.; dette fremgaar af den skildring, som eth. II pr. 40 schol. 1 leverer af disse forestillingers opkomst og væsen, hvorefter vi heldigst kan betegne dem som tilfældige og ufuldkomne almindeligheds- forestillinger. De skiller sig fra de transscendentale ved, at tingenes forskjelle ikke som ved disse helt, men kun til en vis grad udslettes gjennem de altfor mange forskjelligartede indtryk. Deres erkjendelsestheoretiske mangler løber ud paa følgende punkter, der kan findes ved en analyse af det citerede scholium: 1) Tingenes smaa forskjelle, t. eks. farve og størrelse, oversees (cfr. ogsaa De int. em. p. 25 f.), 2) ligesaa deres bestemte antal; 3) der gjøres et sprang fra det partikulære til det universelle, idet nemlig de ved nogle ting iagttagne bestemmelser overføres paa alle; 4) de dannes forskjellig af de forskjellige mennesker, eftersom den ene eller den anden side af deres væsen hoved-

sagelig har gjort indtryk; saaledes bestemmes mennesket af nogle som et dyr, der kan le, af andre som et toføddet dyr uden vinger, af atter andre som et fornuftigt dyr. Det, der altsaa mangler disse forestillinger, der udgjør det vigtigste inden »den ubestemte erfaring«, er individualisering, sand objektiv almindelighed, nødvendighed og almengyldighed — forskjellige former for: fuld konsekvens i tænkningen (thi den individuelle opfattelse er jo nærmest en betingelse for konsekvensen [§§ 49 og 50]), et udtryk for, at disse idéer er mangelfulde og tilhører imaginatio (§ 66). Trods sine mangler har dog ogsaa de universelle forestillinger, de abstrakte slægter og arter, sin betydning for erkjendelsen; som de naturvoksne almenforestillinger yder de os en vigtig hjælp med hensyn til at bevare ting i hukommelsen og sammenknytte de nye oplevelser med de tidligere (cfr. cog. met. I cap. 1); der bringes derved en, om end ufuldkommen, systematik ind i den naturoprundne erfaring, hvilken systematik betinger den videnskabelige. I denne høiere systematik kommer den til grund for de almindelige forestillinger liggende objektivitet til sin ret som sande slægts- eller almen-begreber (notiones communes), forsynede med individualiseringsprincip, med sand almindelighed, nødvendighed og almengyldighed.

69. *Negative* begreber eller *forestillinger* (non-entia), som blindhed, mørke o. s. v., forudsætter de positive (De int. em. pag. 36 § 4) og tænkes ved hjælp af disse; men vi har stedse tilbøielighed til at danne billeder svarende til enhver tanke, hvoraf følgen bliver, at vi kommer til at forestille os ogsaa det ikke-værende som værende (cfr. cog. met. I cap. 1 pag. 462 f.). I og med vor sansning optræder derfor deslige negationer som realiteter eller positive bestemmelser (cfr. ib.). Hertil kommer, at det begrænsede overhovedet er lettere tilgjængeligt for anskuelse og forestilling end det ubegrænsede; men »enhver begrænsning er nægtelse«. Medens ved de i imaginationen optrædende negationer — som ved imaginatio overhovedet — mangelen ligger i den falske objektiveren, ligger deres betydning i, at de udgjør bestemmelser ved de po sitive begreber, ved hjælp af hvilke de tænkes (d. e. hvis lo-

giske følger og immanente bestemmelser de udgjør); i denne form, der ligger latent i imaginatio, er de gjenstande for virkelig tænkning og har sine metafysiske paralleler i grænsebestemmelserne, der er givne i og med de positive realiteter og kun ved abstraherende tænkning kan skilles fra disse. Om *grænsens* begreb hos Spinoza og det hermed nøie sammenhængende begreb af *endeligheden* vil det imidlertid være heldigere at handle i sammenhæng med de metafysiske begreber.

70. *Tidsforestillingen* bliver af fortolkerne almindelig ganske løselig behandlet, uagtet den spiller en temmelig vigtig rolle inden spinozismen. Da man derhos hyppig opfatter tiden — og herunder indbefatter man ofte ogsaa varigheden — som en ren indbildning, hvortil intet objektivt substrat svarer, og man til denne opfatning hyppig støtter den betragtning, der sætter spinozismen lig med eleatismen eller som en udvidet form af den gamle bevægelsesløse alenhedslære,[1]) tør et forsøg paa at analysere de spinoziske tids- og varighedsforestillinger her være paa sin plads. 1) Der maa skilles mellem *varighed* og tid (duratio-tempus). »Varighed er det attribut, hvorunder vi fatter de skabte tings eksistens, forsaavidt de vedbliver i sin aktualitet, hvoraf tydelig følger, at varigheden kun ved et forstandshensyn (ratione, ved en abstraktion) skilles fra hele en tings eksistens« (cog. met. I cap. 4) (i parenthes bemærker vi, hvorledes dette citat viser enheden af »fattes« og »være« hos Spinoza). Varigheden falder saaledes sammen med enkeltingens helt individuelle og med hensyn til hurtighed og retning høist forskjellige bevægelse, forsaavidt den er en udstrakt ting, og med dens helt individuelle, ligesaa forskjellige tankeudvikling, forsaavidt den er en tænkende ting. Hermed stemmer ogsaa ethikens definition (II def. 5): »Varighed er den ubegrænsede fortsættelse af eksistensen«; ved

[1]) Det modsigende ved denne betragtningsmaade er især ved læsningen af *Brøchners* Spinoza traadt frem for mig. Efter at have udviklet systemet i dets forskjellige momenter og med dets karakter af kamp, handling og udvikling minder forfatteren os om, at en stor del af det udviklede, alt det, der handler om en mangfoldighed af enkelvæsener og om en forandring, maa tages tilbage som et skin i den forestillende sjæl!

at sammenholde denne definition med forklaringen til I def. 8 sees, at ogsaa i ethiken varighed kun tilkommer de endelige ting, idet evigheden ikke kan forklares endog ved den endeløse varighed. Da varigheden falder sammen med den endelige tings eksistens, er den en realitet, et konkret, kvalitativt begreb (cfr. ep. 12, før 29) og aabenbarer sig kun for saa vidt gjennem imaginatio, som den forstandsmæssige, adækvate, erkjendelse aabenbarer sig gjennem denne. Som et udtryk for den endelige tings eksistens maa varigheden paa den ene side indeslutte foranderlighed; der maa gives forskjelle i »eksistensens fortsættelse«, saaledes at det konkrete indhold ikke aabenbarer sig paa samme maade paa ethvert trin; i modsat fald vilde varigheden ikke kunne skilles fra evigheden, hvis eiendommelighed bestaar i, at det konkrete indhold gjennem denne eksistensform aabenbarer sig helt paa ethvert punkt, saa at der ei kan paavises forskjellige trin i den. Men paa den anden side kan, da varigheden selv er et kvalitativt begreb, dens foranderlighed ikke være den udenfor begrebet faldende, for kvaliteten ligegyldige, kvantitative eller diskrete, der er en opløsning i enkelte adskilte dele og hos Spinoza repræsenterer den virkelige forandring (cfr. § 141), men kun den kvalitative, d. e. den kontinuerlige (hvad vi senere vil berøre, regner Sp. sandsynligvis den kontinuerlige kvantitet under kvaliteten). Da imidlertid kvantiteten hos vor filosof maa tænkes hvilende paa kvaliteten, maa i varigheden sættes den reelle mulighed for den virkelige forandring, idet hin tænkes med mulighed for en diskret deling. En forklaring, vedføiet II def. 5, siger os, at varigheden kaldes ubegrænset (indefinita), »fordi den ingenlunde kan begrænses ved den eksisterende tings egen natur, eiheller af den virkende aarsag, hvilken nemlig med nødvendighed sætter tingens eksistens, men ikke ophæver denne«. Denne forklaring maa i konsekvens med Spinozas tankegang overhovedet ikke opfattes, som om tingenes begrænsede varighed, deres opkomst og forgaaen, benægtes — paa det modsatte findes der jo mangfoldige beviser fra de bøger af ethiken, der skildrer det endelige menneskes kamp med naturen —; meningen kan kun være den, at begrænsningen ikke hidrører

fra tingens eget væsen, eiheller fra den realitet, der er virkende aarsag ligeoverfor tingen, hvilken virkende aarsag jo efter vor filosof optræder som bestemmelse i tingens definition og *forsaavidt* hører med til dens væsen, men at begrænsningen hidrører fra en udenfra kommende indflydelse, d. e. fra en leilighedsaarsag, repræsenteret i en anden endelig modus, der udøver en mekanisk indvirken paa andre. Det er tanken om den mekaniske indvirkning som en underordnet, hvilken her som saa ofte gjør sig gjældende; begrænsningen sættes her paa grund af sin mekaniske oprindelse som en accidens ved varigheden. Den sidstnævnte indeslutter altsaa i sig to momenter, kan »fattes paa to maader«: a) *Forstandsmæssig* fattet, d. e. efter sit begreb, »den maade, hvorpaa den flyder af de evige ting«, er den de endelige tings ubegrænsede eksistensform, hvilken maa tænkes i sammenhæng med, som en følge af, de uendelige tings eksistensform: (den tidløse) evighed; som saadan er varigheden ogsaa uden kvantitativ foranderlighed, og individuel; b), men den kan ogsaa »adskilles« fra de evige ting, d. e. fattes efter sine modale bestemmelser, og er for saa vidt gjenstand for *imaginatio*, begrænset, kvantitativt foranderlig, delbar og abstrakt; denne begrænsede varighed eller rigtigere: denne varighedens begrænsning betegnes hos Spinoza som *tid*. Dette forhold mellem varighed og tid fremgaar især af eth. II prop. 44 schol., ep. 12 (før 29) og cog. met. I cap. 1 og 4.

71. II). I konsekvens hermed indeholder *tiden* — i lighed med ethvert forestillingsprodukt — to forskjellige bestanddele. Som en accidens ved varigheden, d. e. som en begrænsning af den individuelle, legemlige og sjælelige, bestaaen eller eksistens, er tiden en realitet og følger som alle realiteter i sidste instans af Guds væsen (efter eth. I pr. 16). Hvis den derimod tænkes abstraheret fra varigheden, er den »en ren tænkeform« eller »en fornuftting« (cog. met. I cap. 4). Disse to sider af tiden kan vi i spinozisk aand, om end uden tekstdokumenteren, betegne som to arter tid: en reel og en ikkereel tid. Da den første art repræsenterer en grænse ligesaavel inden enkeltvæsenets forestillingsverden som inden dets

legemsverden, og da hin verden i bevidstheden er sin egen gjenstand, maa den reelle tid tænkes som en af bevidsthed ledsaget begrænsning i individets liv og kan saaledes i vore psychologers sprog maaske heldigst betegnes som »subjektiv tid«. Den ikke-reelle tid abstraheres ud af flere individers varighed; den er en forholdsbestemmelse, beroende paa en sammenligning mellem de forskjellige tings — langsommere eller hurtigere — bevægelse; ved en saadan sammenligning konstrueres først en art gjennemsnitsvarighed, nærmest repræsenteret i himmellegemernes bevægelse, og idet de individuelle varigheder efter sin udstrækning sammenlignes med — de »subjektive« tidslængder bestemmes ved — den tilsvarende del af gjennemsnitsvarigheden, fremkommer et maal for hine, deres »objektive« tid, der i sammenligning med hin er ureel. Naar vi altsaa i det følgende anvender udtrykkene »subjektiv og objektiv tid«, er ordene brugte fra et moderne psychologisk standpunkt. Naar vi betegner den subjektive tid som den spinozisk reelle, den objektive som den ikke-reelle, tager vi disse udtryk i relativ betydning — hos Spinoza (eth. I pr. 9) som hos Cartesius findes der jo grader i realitet —; begge er ikke-reelle, forsaavidt ogsaa den første, adskilt fra den individuelle varighed, ophører at være reel; begge peger paa realitet, idet ogsaa den sidste er foranlediget ved realiteter, er en art accidens ved forskjellige realiteter; men som en accidens ved den individuelle varighed har »den subjektive« en høiere realitet. — Spinoza behandler ikke specielt vor saakaldte »absolute tid«, den endeløse verdenstid, Newtons »tempus quod æquabiliter fluit«. Denne fingerede tid, der kan have sin videnskabelige betydning, betragtes af vor filosof formodentlig som en udvikling af den objektive, fremkommen ved, at dennes regelmæssighed, der oprindelig har en begrænset anvendelse, gjøres gjældende for hele universet i form af en paa sig selv beroende, jævn bevægelse eller regelmæssig flydende strøm, hvoraf al realitet er afhængig. I virkeligheden falder jo denne absolute tid sammen med Spinozas objektive, forsaavidt denne sees adskilt fra den subjektive og fra varigheden, d. e. gaar over til en fiktion. — Spinozas opfattelse af »tiden«, d. e. af den subjektive og

af den objektive tid, af hvilke især den sidste i hans øine synes at repræsentere »tiden«, medens derimod den individuelle varighed, ei gjennemsnitsvarigheden, almindeligst betegnes som »varighed«, kan betragtes under følgende punkter:

1) Da den *subjektive tid* eller varighedsbegrænsning er et produkt af ydre indvirkning og saaledes tilhører den første form af imaginatio, kan den ei udledes af varigheden, d. e. af den enkeltes kvalitative eksistens. Grænsen er her kvantitativ, og da ethvert kvantum har diskrete dele, vil enhver »tid« til forskjel fra den begrebsmæssige varighed indeslutte diskrete dele. Naar denne forestilling fattes med fuld sandhed, fremkommer et moment i eller en accidens ved varigheden: en stedse til virkelighed overgaaende og stedse til varigheden tilbagevendende mulighed for at begrænses og deles, en mulighed, hvis overgang til konkret virkelighed ikke er begrundet i varigheden selv, men i bestemmelser udenfor den betræffende ting (cfr. nedenfor om endeligheden).

2) Den *objektive tid* beror paa imaginatio's anden form: idéassociationen; cfr. eth. II pr. 44 schol. Den forudsætter nemlig en dobbelt sammenligning. Jeg sammenligner for at faa et tydeligt, almengyldigt, maal for en tings varighed, for »hvor lang tid den har bestaaet«, tingens varighed med den parallele del af en ved sammenligning fastsat gjennemsnitsvarighed, der nærmest tænkes repræsenteret i vort solsystems bevægelser; naar solen har bevæget sig en gang om jorden — d. e. jorden en gang om sin akse —, siger vi, at tingens dermed parallele varighed beløber sig til en dag. Derfor heder det i cog. met. I cap. 4 (cfr. II cap. 10): »Men for at bestemme denne (d. e. en tings eksistens) sammenligner vi hin (d. e. dens varighed) med de tings varighed, der har en sikker og bestemt bevægelse, og denne sammenligning kalder vi tid« — hvilken udtalelse viser, at ikke den blotte regelmæssige varighed, men denne i dens anvendelse paa de forskjellige konkrete eksistenser, forholdstallet mellem den individuelle varighed og gjennemsnitsvarigheden, er tænkt som tid — og længere nede i samme kapitel: »Derfor er tiden ikke en bestemthed (affectio) ved tingene, men blot en ren tænkemodus eller

en tanketing (ens Rationis)«. Cfr. Cartesii Principia I 57. Sandsynligvis er det en lignende tanke, der ligger til grund for udtalelsen i eth. II pr. 44 schol.: »Desuden tvivler ingen paa, at vi jo ogsaa imaginerer tiden, nemlig deraf, at vi imaginerer, at nogle legemer bevæges langsommere eller hurtigere end eller ligesaa hurtigt som andre«. Denne objektive tidsbestemmelse optræder i det nys citerede sted af cog. met. I cap. 4, som om den var uafhængig af vor subjektive tid, af vor egen, ved os selv opfattede, forandring. En saadan uafhængighed kan vi dog ikke tro, Spinoza vil lære; dette synes os nemlig at være en iøinespringende sandhed: vi vil ikke kunne foretage nogen saadan sammenligning mellem tingenes forskjellige bevægelser uden, at vi i os selv har et maal for, at de forskjellig bevægede legemer har gjennemløbet sine forskjellige baner i samme tidsrum; ved den i vor egen »varighed« liggende begrænsning, hvilken er ledsaget af bevidsthed, sættes vi istand til foreløbig at opfatte de forskjellige tings subjektive tid, og først ud fra denne foreløbige erkjendelse danner vi forestillingen om gjennemsnitstiden (soltiden), »den objektive tid«, hvilken dernæst tjener os til nøiere fikseren af hine forud fattede subjektive tidsbestemmelser. Det første og egentlige tidskriterium ligger altsaa i den indre fornemmelse, og den objektive tidsberegning svæver uden dette subjektive grundlag i luften. Den objektive tid er for Spinoza en tanketing af en dobbelt grund: fordi den som den subjektive er en begrænsning, og derhos fordi den er en forholdsbestemmelse, der som saadan intetsteds eksisterer. Naar man ikke destomindre tænker sig den objektiveret som en regelmæssigt flydende, endeløs, tom tid, hvortil den individuelle varighed staar i forhold — som en art »absolut tid« —, ligger man under for en vildfarelse. Kun som foranledigede ved de reelle ting, som accidentelle aabenbaringsformer for varighedens positive indhold, kan de i sig selv negative tidsforestillinger tillægges nogen realitet og den objektive kun gjennem den subjektive som mellemled: den objektive tid er for saa vidt en art accidens ved den subjektive

72. 3) Der maa tilkjendes baade den subjektive og den

objektive tid en vis *nødvendighed*, en nødvendighed med hensyn til før og efter, langsomhed og hurtighed etc.; thi for alle legemlige og sjælelige bevægelser, hvis tal-moment tiden er, gjælder der nødvendige love. Men denne nødvendighed er en rent empirisk; den bestaar jo kun i den for tænkningen ugjennemsigtige ordning, som imaginatio paanøder os, medens den dybere nødvendighed, der er begrundet i tingenes eget væsen eller egen kraft (en del af den guddommelige kraft), kun er tilgjængelig for forstand og intuition og ikke falder sammen med den fænomenale tids-nødvendighed. 4) Tidens nødvendighed bliver os saaledes et udtryk for *tilfældighed*, d. e. for vort ubekjendtskab med de virkelige aarsager. Ogsaa fra en anden side seet viser ialfald den objektive tid sig tilfældig; det er et delvis vilkaarligt valg, hvorved solens (jordens) bevægelse er udkaaret til nærmest at repræsentere den almindelige varighed og at danne grundlag for forholdstallene mellem al individuel varighed; derfor heder det i ep. 12 (før 29) pag 42 ned., at »tiden opstaar af, at vi kan begrænse varigheden efter behag.« — Af den begrænsede varighed, der ei følger af begrebet, har vi kun en inadækvat erkjendelse, hvorfor enkeltingene kaldes tilfældige (eth. II prop. 30, 31 c. cor., IV prop. 62 schol.). Uregelmæssighed i tidsoplevelser bringer os endog oftere den falske tro, at naturen selv er tilfældig, saa at til samme tidspunkt en og samme ting kan være baade reel og ikke reel. Naar vi t. eks. en dag ser en person paa samme klokkeslet, som vi dagen forud har seet en anden, mindes vi den tredie dag til samme tid ved idéassociation begge personer; vi skuffes da let og antager, at enhver person ligesaagodt vil kunne komme som være fraværende, d. e. at to modsatte fakta er lige mulige; det samme viser sig ogsaa ligeoverfor fortids- og nutids-tildragelser (eth. II prop. 44 schol.).

73. 5) Tiden, men ikke varigheden, maa tillægges *en bestaaen af dele* (cfr. ep. 12, før 29)[1]. Dette maa gjælde baade

---

[1]) Naar slutningen af cog. met. I cap. 4 tillægger »varigheden« en bestaaen af dele, viser allerede det hosføiede »saa at sige« (quasi), at udtrykket er mindre nøiagtigt brugt istedetfor »varighedens begrænsning« eller »tiden«.

den subjektive og den objektive tid, dog, som det efterfølgende eksempel viser, nærmest den sidste, der — som et forholdstal — især ligger udenfor væsenet og den begrebsmæssige opfattelse. Ved at tillægge tiden, men frakjende varigheden delthed mener Spinoza at undgaa en *antinomi*, der ellers vil indfinde sig ved varighedens problem. Man søge at forklare sig, hvorledes en bestemt tid, t. eks. en time, kan forløbe; der indfinder sig her to modsatte forklaringer, hvilke begge løber ud paa urimeligheder under den forudsætning, at timen fattes som varighed, d. e. som en real bestemmelse. Efter den første forklaring tænker man sig timen endeløs delbar; men man vil da under hin forudsætning ikke kunne forklare sig, hvorledes man gjennem den endeløse række af dele kan naa til timens afslutning. Efter den anden forklaring tænker man sig den varende time bestaaende af øieblikker; dette er imidlertid lige urigtigt som at mene, at et tal kan dannes af lutter nuller. Begge forklaringer af timen fører altsaa til urimelige konsekvenser under den forudsætning, at den er en realitet = varigheden. Først ved at sætte den bestemte tid som et »ens rationis«, et blot anskuelsesmiddel, undgaaes baade »Scylla og Charybdis«; det kan ikke betragtes som en logisk-metafysisk modsigelse, at et saadant ikke-realt væsen er i strid med sig selv. Den kvantitative forandring (der bestaar i eksistensens opløsning i dele), hvilken maa udelukkes fra varigheden, tilligger altsaa tiden. En lignende bevisførelse anvender Spinoza i samme brev og i ethiken (I prop. 15 schol.) ligeoverfor kvantiteten, d. e. substansen som udstrakt, for at vise, at al delthed er fjern fra hin, at deltheden er et produkt af imaginatio og derfor kun kan vedrøre modi, der er forestillingens objekter, forsaavidt de sees løsrevne fra substansen. — Spinozas behandling af disse problemer minder noget om eleaten *Zenos* beviser; dog viser sig her denne væsentlige forskjel: Medens eleaten af sine opstillede antinomier drog den slutning, at forandring, mangfoldighed og delthed kun er et subjektivt skin, vil Spinoza, nøiere beseet (cfr. kap. 14), ikke nægte forandringens, mangfoldighedens og delthedens realitet, men hævde en kontinuerlig forandring, tænkt som en kvalitativ enhed, »varigheden«, ved hvilken den

kvantitative forandring (med reale dele) tænkes som en for enheden ligegyldig mulighed, og ved at hævde de mange endelige modi som en virkelig mangfoldighed, der dog ligeoverfor substansen, d. e. dybest seet, kun er en real mulighed, idet de ophæves i substansen, efterhvertsom de sættes. Tidsforholdet med dets antinomi maa tænkes som en ligegyldig mulighed indesluttet i varigheden paa samme maade, som varigheden, den endeløse eksistens, er indesluttet i den tidløse evighed. — Spinozas behandling af tidens antinomi kan ikke betragtes som en fuld løsning af problemet; thi en saadan maatte falde sammen med en forstaaelse af, hvorledes modsigelsen realt, ikke blot efter en abstrakt mulighed, fremgaar af en enhedsgrund; men behandlingen har hos Spinoza sin betydning som en analyse af begreberne, en fikseren af momenternes indbyrdes forhold, hvori tillige ligger, at modsigelsen som modsigelse er begrundet alene i vor lavere opfattelse.

74. Mere end om Zenos beviser minder Spinozas udvikling af tidens dele-forhold om den *anden kantiske antinomi*, der rigtignok ikke direkt behandler tiden, men de sammensatte substanser, hvilke imidlertid ligger under for lignende vanskeligheder som tiden, en følge af, at Kants substansbegreb egentlig er det metafysiske udtryk for tidsanskuelsens enhed. Løsningen af problemet ligger dog for Kant tildels paa et andet omraade end for Spinoza. Lighederne og de ligesaa fremtrædende forskjelligheder i begge filosofers opfattelse af tiden, vil vise sig, naar vi sammenligner Spinozas theori for tiden med Kants *Metaphysische Erörterung des Begriffs der Zeit* (Kritik der reinen Vernunft, Transscendentale Aesthetik [Abschn. 2] § 4). 1) Tiden er intet empirisk begreb, abstraheret af erfaringen; thi enhver samtidighed eller paahinandenfølge forudsætter tidsforestillingen. Saaledes Kant. Medens Kant ved tiden nærmest tænker paa Newtons tempus, der for hin forvandler sig til en anskuelsesform, er denne ligelig flydende tid, som før nævnt, for Spinoza en fiktion. Hos den sidstnævnte er den objektive tid et empirisk begreb og intet andet, abstraheret af de begrænsede varigheder, altsaa hvilende paa de subjektive tider, hvis forholdsbestemmelse hin

er, og hvilke selv er produkter af ydre, mekanisk, indvirken og som saadanne er empirisk givne. 2) Tiden er en nødvendig forestilling. der ligger til grund for alle anskuelser, derfor a priori; den bliver bestaaende, selv om alle fænomener falder bort. Saaledes den kritiske filosof. Hos Spinoza derimod er tiden netop en underordnet bestemmelse ved det eksisterende, og under den umulige tanke, at dette faldt bort, maatte ogsaa tiden forsvinde. Dens nødvendighed er for vor filosof en blot og bar empirisk tilfældighed, og den vigtigste erkjendelse ligger — modsat Kants opfattelse — udenfor tiden. 3) Paa tidens nødvendighed a priori grunder sig muligheden af tidsaksiomer, »forskjellige tider er ikke samtidige« o. s. v. Saaledes Kant. Da den spinoziske erkjendelsestheori forbyder at grunde en absolut nødvendighed (hvilken dog ogsaa spinozismens aand synes at maatte forlange for hine aksiomer) paa empiri, men byder at støtte en saadan nødvendighed paa tænkning, antager vi, at Spinoza maa opfatte tidsaksiomerne som analytiske sætninger, hvilende paa modsigelsesprincipet. Om end af empirisk natur, rettere: som en følge af denne natur maa hos ham ogsaa tidsbestemmelserne indeslutte aprioriske begreber og sandheder; ligesom de geometriske anskuelser virker som leilighedsaarsager til at fremkalde de almengyldige sandheder, der hviler i hine (cfr. næste kap.), saaledes tør man antage noget lignende om tidsanskuelserne — de af bevidsthed ledsagede subjektive tidsfornemmelser. — Dette er i saa fald helt imod Kants følgende punkt. 4) Kant: Tiden er intet almindeligt begreb; alle forskjellige tider er kun dele af den samme ene tid, hvorfor tiden er en anskuelsesform og den under 3 citerede tidssætning af synthetisk natur. Spinoza: Tiden er en paa anskuelse hvilende forestilling og som objektiv tid en almindelig forestilling eller et abstrakt almenbegreb, bevægelsens tal. 5) Kant: Tidsforestillingen er uendelig, alle enkelte tider at forklare ved indskrænkning af den uendelige tid, hvoraf sees, at tiden beror paa umiddelbar anskuelse. Spinoza: Tiden er varighedens flytbare grænse, forsaavidt baade begrænset og endeløs som tallet, men endnu ei uendelig — den mangler dette substansens positive prædikat, medens Kant

ingen anden uendelighed kjender end den negative: endeløsheden —; den reelle varighed hos Spinoza er som varighed, om end ei i det givne fænomen, endeløs; men denne endeløse varighed maa fattes som en indskrænkning af den uendelige evighed og den begrænsede varighed som en indskrænkning af hin; altsaa maa tiden indirekte tænkes som en indskrænkning af den uendelige evighed, direkte som en indskrænkning af den endeløse varighed. Vistnok er tiden som saadan hos Spinoza foranlediget ved empirisk anskuelse; men da alt begrænset forudsætter det ubegrænsede, al empiri det aprioriske begreb, maa man hos Spinoza som hos Kant statuere noget apriorisk ved tiden; men dette er hos hin ikke anskuelsen af en uendelig objektiv tid, men begrebet af den individuelle, endeløse varighed og i høiere betydning: begrebet af evigheden. Med hensyn til de af disse punkter udledede kantiske »Schlüsse« (ib. § 6), hævder Spinoza en opfatning, der i a) og b) bekjæmpes af Kant; for hin er tiden netop en — ligegyldig — bestemmelse ved endelighedens fænomener. Naar Kant i c) lærer, at tiden udenfor vor anskuelse intet er, maa Spinoza slutte sig hertil, forsaavidt man vil tænke paa grænsen eller forholdstallet bortseet fra det begrænsede, men ikke forsaavidt man vil se hine i deres sammenhæng med dette, hvis moment tiden er. Spinoza maa give sin efterfølger ret i den under c) fremholdte vigtige paastand, at tiden har empirisk realitet eller objektiv gyldighed med hensyn til alle sansegjenstande; i den anden tilsvarende paastand, der hævder tidens transscendentale idealitet og frakjender gjenstandene i sig selv noget forhold til tiden, kan vor filosof kun delvis være enig, nemlig forsaavidt som »tingene« i dette ords absolute betydning ogsaa for ham er udenfor tiden, dog ikke alene tidløse, men eksisterende i evigheden, en eksistensform, om hvis realitet Kant intet vil vide; derimod sætter Spinoza ale fænomenale gjenstande, der for ham ikke er blotte forestillinger, men en lavere realitet: natura naturata, som bestaaende i varigheden, hvis grænsemoment den subjektive tid danner.

75. Spørger vi, med hvilke tidligere filosofers opfattelse den spinoziske theori paa nærværende punkt har indre lighed,

da forekommer det os for det første, som om hans objektive tid — der jo hos ham som i den almindelige betragtningsmaade nærmest repræsenterer tiden — i principet falder sammen med *Aristoteles's*. Denne opfatter de eksisterende væseners bevægelse — Spinozas »varighed« — som forskjellig med hensyn til hurtighed og betragter tiden som den kvantitative bestemmelse ved den regelmæssige bevægelse, der ligger som moment i al konkret bevægelse; deraf hans definition: »Tiden er bevægelsens tal med hensyn til før og senere« (Ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). At gjennemførelsen af denne grundbetragtning iøvrigt er ledsaget af forskjelligheder paa de to saa forskjellige standpunkter, siger sig selv. Ogsaa *Cartesius* betragter tiden som ét med den almindelig fattede varighed, har altsaa den objektive tid for øie; han ser den konkrete varighed som et attribut ved tingene, men hin gjennemsnitsvarighed, tiden, kun som et moment ved denne varighed, og forsaavidt den abstraheres herfra, kun som en »tænkemodus« (cfr. Cart. Principia I 55 et 57). Som grund for denne betragtning anfører nævnte filosof følgende (ib. 57): Hvis tiden var noget andet end den regelmæssige, d. e. den til gjennemsnitlighed reducerede varighed, maatte den være en bestemmelse ved selve bevægelsen som saadan; men i saa fald maatte man sige, at der medgik mere tid, naar et legeme bevægedes hurtigt i en time, end naar et andet bevægedes langsomt; da dette ikke er tilfældet, maa tiden som en realitet falde sammen med den regelmæssige varighed og iøvrigt reduceres til en blot og bar tænkeform. Det er interessant at lægge mærke til, at Spinoza ogsaa gjennem en anden kilde kan være bleven paavirket i sin opfattelse af tiden, nemlig gjennem cartesianeren *Heerebord*, den samme filosof, om hvem Trendelenburg har eftervist, at han er kilde til kapitlet om aarsagerne i tr. brevis (I cap. 3). Jeg har hos den nævnte cartesianer i hans Meletemata Philosophiæ, Amstel. 1680, i afsnittet De Quantitate § 19 fundet først Aristoteles's definition citeret og derpaa følgende bemærkning: ((Tiden defineres) »bedre som maalet for den varighed, der er i bevægelsen«. Det synes,

som om Heerebord gjør sidstnævnte tilføielse i en lignende tanke som Cartesius den nys citerede: det er den almindelige bevægelse, det gjælder. Dog fremtræder i cartesianerens som i Aristoteles's definition — fremfor i Cartesius's — tiden tydelig som en grænse ved varigheden, ei som varigheden selv, og den stemmer derfor mere med Spinozas opfattelse. Den med Cartesius og endnu mere med hans discipel stemmende tankegang har, som vi har seet, hos Spinoza udviklet sig i sine forskjellige konsekvenser. — Spinozas opfatning af tiden er senere især udviklet af *Hegel*, der betragter tiden som den reale, ikke blot subjektive, modsigelse. Ogsaa den anden kantiske antinomi behandles af Hegel i spinozisk aand, dog med den forskjel, at modsigelsen ogsaa her sættes som en ligesaavel objektiv som subjektiv.

76. Hvad Spinoza gjør gjældende angaaende tiden, er formodentlig med modifikation ogsaa at anvende paa *stedet*, d. e paa det begrænsede rum, der i eth. V prop. 29 schol. nævnes ved siden af den bestemte tid. Ligesom tiden er at fatte som en indskrænkning af varigheden, der er endeløs og individuel enhed, og varigheden som en indskrænkning af evigheden, saaledes tror vi, at det bestemte rum maa tænkes som en indskrænkning af det endeløse rum, dette igjen, der er den skabte verdens eksistensform, som en indskrænkning af det uendelige, kvalitative, udstræknings-attributs eksistensform. Betragtningen af disse begreber vil imidlertid falde lettere i sammenhæng med de metafysiske begreber, der senere vil blive at behandle. — Den *diskrete kvantitet* maa som en universalforestilling, som en for det kvalitative begreb ligegyldig bestemmelse, henregnes under imaginatio (cfr. ep. 12, før 29). *Tallet* bestemmes af Spinoza (cog. met. I cap. 1) med rette som en modus, der tjener til at forklare den diskrete kvantitet; ogsaa om tallet gjælder saaledes, at det er et produkt af imaginatio og som saadant vistnok har sin nødvendighed i sig selv, men som realitet betragtet reduceres til en tilfældighed, idet dets sammenknytning med det, der tælles, er noget, som ikke følger af begrebet: Kvantiteten

som diskret[1]) udgjør endelighedens prædikatsbestemmelse, hvorfor vi her ikke gaar videre ind paa de kvantitative forestillinger, men forbeholder dette for behandlingen af endeligheden. — Ogsaa *maalet* hører ind under imaginatio. Dette opkommer, naar vi abstraherer kvantiteten fra substansen; saaledes lærer ep. 12 (før 29) pag. 42; da substansen er en kvalitet, bliver meningen af denne udtalelse den, at maalet opstaar ved, at vi betragter kvantiteten som en kvalitet ved siden af substansen. Sandt opfattet er altsaa maalet et kvantitativt moment i den absolute kvalitet: substansen Cog. met. I cap. 1 fastsætter forskjellen mellem tallet og maalet saaledes, at, medens hint tjener som en forklaring af den diskrete kvantitet, er dette en modus, der tjener til at forklare den kontinuerlige kvantitet; da denne form af kvantiteten af Spinoza betragtes som en kvalitet, indeholder denne sætning den samme tanke som den først citerede: maalet er altsaa at bestemme som en kvalitativ kvantitet. Det er ogsaa her tydeligt, at *Hegel* har lært noget af Spinoza.

Friheden i betydning af valgfrihed bliver af Spinoza betragtet som et abstraktum i lighed med det at være sten (lapideitas), derfor som noget, der som saadant er utænkeligt og uvirkeligt; i virkeligheden gives der ikke andet end enkelte (kausalt bestemte) viljesakter. Herom slgn.e man eth. I app., II pr. 48 c. schol., ep. 58 (før 62) o. m. a. steder. En nøiere indgaaen paa dette begreb vilde dog føre ud over vor nærværende sammenhæng. Med den falske frihedstanke sættes i nøie sammenhæng den tanke, at alt er til for at tjene mennesket, *den ydre teleologi;* men ogsaa denne ligger udenfor vor nærværende opgave. — En lav form af imaginatio aabenbarer sig i *de passive affekter;* saasom disse repræsenterer den laveste form af tænkningen (cfr. § 26), indeslutter de ogsaa en art erkjendelse, nemlig en forvirret erkjendelse af det menneskelige legemes og den menneskelige sjæls passivitet,

---

[1]) Om den kontinuerlige kvantitet, hvilken, efter vor opfattelse, af Spinoza regnes ind under kvaliteten, finder vi det ligeledes hensigtsmæssigst at handle senere (cfr. § 111).

d. e. trældom under andre legemer og sjæle. De kan maaske betegnes som en stadig bundethed i de lavere imaginations-idéer eller som disse idéer i en alt beherskende status. Om dem handler den 3die og den 4de bog af ethiken. En nøiere indgaaen ligger dog udenfor nærværende erkjendelsestheoretiske afhandlings opgave.

77. De idéer, som vi har behandlet i nærværende kapitel, staar saaledes paa grænsen af erkjendelsestheorien og metafysiken, at man ogsaa, som flere forfattere gjør, kan behandle dem i en metafysisk fremstilling. Vi har derfor ikke alene maattet stadig behandle den til disse forestillinger svarende realitet, men ogsaa flere gange henvist til de herhen hørende *metafysiske principer*. Især er det *indskrænkningens* princip, hvilket ved disse som ved alle imaginatio's idéer, ja ved de forskjellige spørgsmaal, der i de foregaaende kapitler har sysselsat os, helt naturlig har mødt os i forskjellige former; den indskrænkning, der i de imaginerede idéer nærmest aabenbarer sig, er *endelighedens* som den grænse, der er ligegyldig for det uendelige væsen, og hvis kausalitet er den mekaniske, der er den høiere, logiske, kausalitet underordnet. Som et mellemled mellem den sande uendelighed og endeligheden har vi truffet endeløsheden, mellem evigheden og tiden den endeløse varighed. Fra den inadækvate erkjendelse føres vi over til den adækvate ad to veie, en erkjendelsestheoretisk og en metafysisk: 1) Al vildfarelse er en negation; altsaa konstitueres det positive i selve imaginatio af den sande erkjendelse, der er en idea ideæ ligeoverfor hin som idea; herpaa har vi allerede i det foregaaende seet flere eksempler. 2) I endeligheden ligger uendeligheden indesluttet; i den udvortes kausalitet hviler den indre latent; i alle legemer gives noget fælles, af den karakter, at det kun kan opfattes adækvat (eth. II prop. 37—39). Saavel den første som den sidste vei peger i retning af *de simple idéer*, om hvilke vi allerede foran (§ 49) har seet, at de kun kan fattes adækvat.

Kapitel VIII.

De simple idéer. Geometri. Synthetiske domme a priori.

78. Spinozas lære om de simple idéer (ideæ simplices) hører til de dybeste, vanskeligste og mindst forstaaede punkter i systemet. Den ringe opmærksomhed, der vies dette punkt af filosoferne, kan tildels forklares af den i udvortes henseende tilbagetrædende rolle, som disse idéer spiller, idet de kun behandles i erkjendelsestraktaten og det nærmest i et kortere, indviklet, afsnit[1]) og i ethiken ikke engang optræder som saadanne. Men hvis det ved et filosofisk system overhovedet ikke er rigtigt at bedømme et begrebs betydning efter den bredde, hvormed det optræder, vil dette i speciel betydning være utilladeligt ved spinozismen, der ikke i den grad som de kritiske systemer udvikler sine forudsætninger, og hvor hovedværkets mathematiske fremstillingsform ikke overalt tillader det erkjendelsestheoretiske grundlag at fremtræde med tilstrækkelig klarhed, ja overhovedet ikke altid tillader det væsentlige at blive tilstrækkelig fremhævet. De simple idéer udgjør efter vor opfattelse midtpunktet i den spinoziske erkjendelsestheori og dermed hovedgrundlaget for metafysiken; de er det stadige ferment i erkjendelsestraktaten og den stadige forudsætning i ethiken.

79. »*Simple tænkeakter* (cogitationes) *kan kun være sande, som den simple idé af halvcirkelen. af bevægelsen, af kvantiteten* etc.« (De int. em. pag. 24). »Dersom det er idéen af en simpleste ting, vil den ikke kunne være andet end klar og tydelig: Thi hin ting vil ikke maatte fattes delvis, men kun enten helt eller slet ikke« (Nam res illa non ex parte, sed tota aut nihil ejus innotescere debebit, De int. em. tr. pag. 21); ved det sidste sted erindre man, at paa grund af tænkningens

---

[1]) De int. em. tr. pag. 23—25.

overensstemmelse med gjenstanden, den simpleste idé til gjenstand vil have den simpleste ting. De simple idéer er altsaa selvindlysende, almengyldige og nødvendige; derfor egner de sig som faste udgangspunkter for erkjendelsen; ikke alene de selv, men ogsaa de af dem afledede idéer er hævede over misforstaaelse (cfr. § 49).

Hvad forstaar da Spinoza ved en simpel idé? Som baade udtrykket selv og det nys nævnte citat viser, er den idé at betegne som simpel, der er hævet over sammensætning; men ved sammensætning maa man her tænke baade paa den mekaniske idésammensætning i imaginatio og paa den logiske afledning gjennem intellectus — ogsaa den sidste; thi pag. 23 af erkjendelsestraktaten forklarer udtrykket »sammensatte af de simpleste idéer« ligt med »deducerede af de simpleste idéer«. *Hverken* forestillingens produkter: sansefornemmelserne og -forestillingerne, de abstrakte begreber og alle idéassociationens forbindelser *eller* de logisk deducerede begreber er simple. Der resterer alligevel to arter simple idéer: 1) de enkle fornemmelser (indtryk), der udgjør elementerne i vore sansefornemmelser; 2) de til grund for tænkningen liggende logiske begreber, korresponderende med de høiere realiteter, der kommer til udtryk i definitionerne. Vi antager for sikkert, at Spinoza med de over vildfarelse hævede »simple idéer« kun mener idéer af sidstnævnte art; thi hine empiriske idéer uden realtlogisk indhold vilde for Spinoza være helt uskikkede til at danne grundlaget for hans rationalistiske system. Til overflod viser ogsaa den hele karakter af det herhen nærmest hørende afsnit af traktaten (pag. 23 ff.), hvilket tilsigter at udvikle den indre konsekvens i sandheden, saavelsom de fra de geometriske figurer hentede eksempler, at simple idéer her betegner selvindlysende grundbegreber for tænkningen, de af andre begreber uafhængige, men til grund for alle andre liggende logiske begreber.

80. Spørger vi om karakteren af den erkjendelse, der er given med de simple idéer, henvises vi til en betragtning af de i disse indesluttede *domme*. Vi tager vort udgangspunkt i

den af Spinoza nævnte idé: kuglen[1]. »For at danne kuglens begreb opdigter jeg efter behag en aarsag, nemlig at en halvcirkel dreies omkring sit centrum, og jeg forestiller mig, at kuglen saa at sige opstaar af dreiningen« (De int. em. tr. pag. 24); paa grund af, at dette er »den letteste maade til at danne kuglens begreb«, altsaa paa grund af den indre konsekvens, betragtes denne forestilling som sand, uagtet vi ved, at ingen kugle i naturen er bleven til paa denne maade (cfr. om sandhedens indre konsekvens § 50 med de der citerede eksempler, hentede fra det her nærmest behandlede afsnit af erkjendelsestraktaten). Det kunde heraf synes, som om kuglen ikke er noget simpelt begreb, idet det fattes ved hjælp af et andet begreb som sin aarsag (grund) og saaledes ikke er selvindlysende; men man mærke tilføielsen »saa at sige« (quasi) foran »opstaar«, og at, hvad her er af stor vigtighed, kausalforholdet ogsaa — og, som vi senere vil se, med større ret — lader sig vende om. En bevæget halvcirkel er nemlig i sig selv, bortseet fra kuglen, et usandt begreb — »halvcirkelen bevæges« en usand dom — saasom bevægelse »hverken indbefattes i halvcirkelens begreb, eiheller fremgaar af begrebet af en aarsag, der bestemmer bevægelsen« (ib. pag. 24). Ligesom saaledes kuglen bedst fattes ved hjælp af den bevægede halvcirkel, saaledes fattes omvendt denne med sandhed kun ved hjælp af hin som sin aarsag (grund)[2]; kuglen kan defineres som den til hvile bragte bevægelse af halvcirkelen, denne (halvcirkelen) som den ved en bestemt komprimeren af kuglen fremkomne størrelse; den bevægede halvcirkel hører altsaa med til kuglens væsen (cfr. definitionen af væsen i eth. II def. 2,

[1]) Vistnok nævnes kun halvcirkelens, bevægelsens, kvantitetens idé som eksempler (pag. 24); men at ogsaa den nævnte kugle er »simpel«, følger af, at et lavere og et par høiere begreber end den anføres, og at den samme analyse kan foretages med halvcirkelen ligeoverfor radien som med kuglen overfor halvcirkelen.

[2]) En lignende tanke er det formodentlig, der faar sit udtryk i cog. met. I cap. 2: En trekants bevægelse er kun en tænkningsmodus, en accidens ved trekanten, men en virkelig modus ved legemet.

cfr. eth. II pr. 49 dem.) eller indesluttes i dennes begreb. Da saaledes den bevægede halvcirkel hører med til kuglens væsen, vil dennes tænkte opkomst gjennem hin ikke ophæve, at denne fattes ved sig selv som et simpelt begreb. »Halvcirkelen bevæges« er altsaa en synthetisk dom, der har sin berettigelse ikke fra erfaringen, d. e. fra en ydre aarsag, men fra et simpelt begreb: kuglen; d. e. den er en synthetisk dom a priori; dens nødvendighed er en absolut og ligger i, at den gjennem den rene idé gaar over til en analytisk dom = den i kuglen indesluttede halvcirkel bevæges. I spørgsmaalet om de simple idéer ligger saaledes indesluttet det vigtige spørgsmaal om de synthetiske domme a priori; problemet om disses nødvendighed og almindelighed, hovedproblemet i den kantiske og den efterfølgende filosoferen, vil for Spinozas vedkommende belyses nøiere ud fra de af ham brugte eksempler paa de simple idéer: rumstørrelserne og fra de i disse indesluttede geometriske sandheder.

81. For at klargjøre os Spinozas *opfattelse* af *rumstørrelserne* opkaster vi først det spørgsmaal, om vi ikke, da kuglen »saa at sige« opstaar ved halvcirkelens bevægelse, istedetfor, som i forr. §, at henføre den bevægede halvcirkel ind under kuglens begreb med lige stor ret kunde henføre kuglen som et moment ind under halvcirkelens. Vi staar her ligeoverfor *en tilsyneladende antinomi:* Ved halvcirkelens bevægelse danner vi kuglen; men hin bevægelse er selv ingen realitet uden som et led i denne størrelse; hin forudsættes af og frembringer denne; denne forudsættes af og frembringer hin. Løsningen maa tænkes paa følgende maade: *Paa den ene side* gaar det høiere rumbegreb efter sin kvalitet forud for det lavere — er dettes grund og aarsag —, legemet forud for fladen, fladen for linjen, linjen for punktet; uden forestilling om legemet af en bestemt form vil vi aldrig kunne konstruere et bestemt legeme gjennem en flades bevægelse; thi for at foretage denne bevægelse med det forønskede resultat maa vi først kjende retningen af den bevægelse, som vi vil foretage, d. e. vi maa kjende det omhandlede legemes form (geometriske

kvalitet);[1]) uden dette kvalitative begreb vil fladens bevægelse, ja fladen selv være utænkelig, saasom en bevæget flade ikke findes i naturen uden som et moment i legemet, en flade ikke uden som legemets grænse. Ligesaa med linjen ligeoverfor fladen, med punktet ligeoverfor linjen. Legemets begreb beror paa begrebet af det uendelige, tre-dimensionale rum; hos Spinoza staar nemlig alle begreber i sammenhæng, et legeme (kvalitativt fattet) er intet i og for sig, men et noget kun i enhed med de andre; ethvert er et moment i det uendelige rum, der tænkes som et realt begreb med differentieringsprincip i sig selv;[2]) da legemet igjen er de øvrige rumstørrelsers forudsætning, ligger det uendelige rum til grund for enhver rumstørrelse, saaledes at enhver saadan i sidste instans er en begrænsning af hint, har sin grund og sin aarsag i hint. Men ved siden af denne kvalitative grundsrække: rum, legeme, flade, linje, punkt, maa *paa den anden side* opstilles en anden række med helt omvendt orden. Der er nemlig ved enhver eksisterende rumstørrelse en bestemmelse, der ikke lader sig aflede af den kvalitativt høiere rumstørrelse: nemlig den kvantitative begrænsning. Det eksisterende legeme har vistnok sin kvalitative grund, bestemmelsen af sin kvalitative grænse, d. e. af sin form, i det uendelige rumbegreb; men at legemet er netop saa stort, som det er, (saavelsom at det har den bestemte plads)[3]) og eksisterer til den bestemte tid og som et enkelt (hvortil ogsaa kommer smaa uregelmæssigheder i dets form) er bestemmelser, der er ligegyldige for hint kvalitative

---

[1]) At vi for størrelsens bevægelse ogsaa maa kjende den relative beliggenhed af det plan, hvori linjen bevæges, er en rum-forudsætning, der her ikke har nogen vægt for vor filosof.

[2]) Hvorved Spinoza rigtignok synes at overse den geometriske forskjel, der bestaar mellem et begrænset tre-dimensionalt legeme ligeoverfor det transscendente tre-dimensionale rum paa den ene side og den to-dimensionale flade ligeoverfor det tre-dimensionale legeme paa den anden side.

[3]) Der maa rigtignok forudsættes en ligegyldig bestemthed — nemlig en delvis bestemmelse af beliggenheden —, der ei kan forklares ved de lavere rumstørrelsers bevægelse; men denne bestemthed urgeres ei af Spinoza (cfr. not. 1).

begreb; uden en kvantitativ begrænsning kan legemet ikke eksistere, og berøvet dets eksistens mangler vi anledningen til at fatte dets væsen; denne kvantitative begrænsning kan kun forklares gjennem den lavere rumstørrelses bevægelse, legemets begrænsning ved fladens bevægelse, dennes ved linjens bevægelse, dennes ved punktets; ligesom rumstørrelsernes kvalitet eller væsen har sin sidste grund i det uendelige rum, hvoraf enhver repræsenterer en kvalitativ begrænsning, saaledes at linjen kan betragtes som det stærkt komprimerede rum, saaledes har enhver rumstørrelses kvantitet eller eksistensbestemmelse sin sidste grund i punktets bevægelse i det endeløse rum, saaledes at linjen forsaavidt er lig det til en bestemt grænse bevægede punkt eller det ved punktets bevægelse afmærkede stykke af det endeløse rum, fastholdt som saadant. Vi maa altsaa her tænke os en dobbelt grunds- og aarsagsrække: en nedadgaaende kvalitativ, logisk, væsensrække, som vi ogsaa kunde kalde uendelighedsrækken, og en opadgaaende kvantitativ, empirisk, eksistensrække, som vi kunde kalde endelighedsrækken; i begge rækker hersker bevægelsen, men i hin en ophævet, hvilende, bevægelse af kvalitativ art, udenfor tid og forandring. Hvad er altsaa kuglen? Den er den hvilende halvcirkelbevægelse og den hvilende kvalitative uendelighedsbevægelse, en station hvor to modsatte linjer mødes og som enhed frembyder sig for tænkningen. Paa grund af denne bevægelsens og hvilens mellemstilling mellem det uendelige rum og den endelige rumstørrelse er hine begreber hos Spinoza ophøiede til den første modifikation af det absolut uendelige (cfr. ep. 64, før 66). De to rækker er et forbillede for Spinozas forklaring af hele tilværelsen, hvorpaa vi allerede har seet gjentagne eksempler. — Denne forklaringsmaade af rumstørrelsernes opkomst fremgaar som den nødvendige forudsætning for de i forr. § nævnte, for en overfladisk betragtning modsigende, udtalelser af Spinoza; den ligger ogsaa tydelig i et afsnit af erkjendelsestraktaten (De int. em. pag. 35 f., den 3die af »forstandens eiendommeligheder«), der lyder saaledes (idet vi dog paa de passende punkter i teksten tilføier vore forklaringer): »De (d. e. de idéer), som den (d. e. forstanden)

danner absolut, udtrykker uendelighed; men de begrænsede danner den af andre«. Som vi senere vil søge at vise, falder uendelighed hos Spinoza sammen med kvalitet; det at danne idéer absolut synes nærmest at maatte betyde at danne idéer uden hjælp af andre; dette sidste er imidlertid for Spinoza som for enhver anden en umulighed, og den paafølgende udvikling viser da ogsaa, at han med de absolut dannede idéer kun forstaar saadanne, der ei dannes af lavere, empirisk, men af det absolute, her af det absolute rum; da i det sidste citats anden del begrænsningen, d. e. som modsætningen til uendeligheden viser: kvantitativiteten, sættes i et forhold til »andre«, d. e. som parallelen med den foregaaende passus viser: til lavere idéer — finder vi i dette citat de to ovennævnte idérækker udtrykte. »Hvis den nemlig fatter kvantitetens (d. e. den uendelige udstræknings, det uendelige rums) idé ved en aarsag, da begrænser den kvantiteten,[1]) som naar den fatter et legeme opstaaende af en eller anden flades bevægelse, fladen af en linjes bevægelse, linjen endelig af punktets, hvilke opfattelser imidlertid ikke tjener til at forstaa, men blot til at begrænse kvantiteten«. Man erindre, at forstaaelsen hos Spinoza faar sit adækvate udtryk i definitionen og gaar ud paa tingens væsen, og at kvantiteten i hans sprog betegner selve den uendelige udstrækning; væsenets forstaaelse vil altsaa i de nævnte eksempler maatte antages at ligge i den omvendte grundsrække. Dette fremgaar end tydeligere af det følgende punktum. »Hvilket fremgaar af, at vi tænker dem saa at sige opstaaende af bevægelsen, da dog bevægelsen ikke fattes uden ved, at man først fatter kvantiteten (nisi percepta quantitate), og af, at vi for at danne en linje endog kan fortsætte bevægelsen i det uendelige, hvilket vi ingenlunde vilde kunne gjøre, hvis vi ikke havde idéen af den uendelige kvantitet«. Her lærer vi i lighed med, hvad vi foran har udviklet, at det uendelige rum er en forudsætning for bevægelsen, og at denne af hint, som endeløst betragtet, ved

---

[1]) Saaledes synes den af Vloten anførte tvivlsomme læsemaade at maatte oversættes.

hjælp af den lavere størrelse afmærker et begrænset legeme. Vi mærker, at her som saa ofte ellers endeløsheden optræder som et mellembegreb mellem den sande uendelighed og endeligheden. — I det citerede afsnit som overhovedet ellers er det kvalitative det kvantitative overordnet, den kvalitative grundsrække altsaa den kvantitative overordnet, hvorfor det lavere begrebs forklaring ved hjælp af det høiere er den, hvorpaa det kommer an, og forklaringen af kuglens opkomst gjennem halvcirkelens bevægelse eller, som i det sidst citerede afsnit, overhovedet forklaringen af de begrænsede idéers opkomst af de lavere betegnes som en quasi-forklaring; heri ligger ogsaa berettigelsen for vor henførelse af halvcirkelen under kuglens begreb i forr. §. Det kvantitative er ikke alene det kvalitative underordnet; men som det kvalitatives grænse indeslutter det dette i sig; den kvantitative konstruktion af en cirkel ved en linjes bevægelse aabenbarer altsaa cirkelens væsen; hin konstruktion er paa en maade en omvendt fremstilling af den kvalitative sammenhæng, rigtignok med en hosføiet kvantitativ indskrænkning, hvilken indskrænkning imidlertid som en ligegyldig ikke ophæver, at det kvalitative begreb kommer til sin ret i sin kvalitative sammenhæng.

82. Den »simple idé« kuglen indeslutter saaledes i sit væsen paa den ene side den uendelige »kvantitet«, paa den anden side halvcirkelen og, da denne igjen i sig indeslutter linjen og denne punktet, ogsaa disse rumbegreber; det samme kan siges om halvcirkelen, saa at denne t. eks. ogsaa kan siges at indeslutte kuglen i sit væsen; ja, punktet kan paa denne maade siges at indeslutte den hele udstrækning i sig. Herved viser sig i en udpræget form det spinoziske »ἓν καὶ πᾶν« — det ene i alt, og alt i det ene —, der har vakt saa megen bevægelse, dels begeistring, dels afsky. Der synes dog fra Spinozas eget standpunkt paa dette punkt at maatte reise sig et par betænkeligheder ligeoverfor denne opfattelse; idet vi behandler disse, vil vi med det samme faa anledning til nøiere at begrænse den nys fremsatte tanke. Den ene betænkelighed tør komme fra væsenets begreb, saaledes som Spinoza bestemmer dette, nemlig som »det, der ved sin sætten nødvendigvis

sætter tingen og ved sin ophæven nødvendigvis ophæver tingen, eller det, uden hvilket tingen og omvendt som uden tingen hverken kan være eller fattes« (eth. II def. 2), en definition, hvoraf den slutning drages, at Gud ikke hører med til enkelttingenes væsen, uagtet de uden Gud hverken kan være eller fattes, (eth. II prop. 10 cor. schol.). Hvorledes kan da det uendelige rumbegreb høre med til legemets eller punktets væsen, og hvorledes omvendt de lavere begreber til det høieres væsen? Ikke Gud som saadan hører som led ind i enkeltingenes væsen; men enkeltingen er »Gud modificeret paa en vis og bestemt maade«, d. e. en vis aabenbaring eller side af Gud, vi kunde sige: den paa en bestemt maade bevægede Gud; Gud hører altsaa til tingens væsen, forsaavidt Gud i sig indeslutter differentieringsprincip i en bestemt retning. Ikke det uendelige rum som saadant hører ind under kuglens begreb, men det moment ved rummet, hvorefter det bevæges, nemlig differentierer sig til en kugle; ikke halvcirkelen som saadan hører med til kuglen, men den hvilende bevægede halvcirkel og heller ikke denne uden, forsaavidt den er bevæget om sin diameter. Naar i spinozismen punktet indeslutter det hele rum, det enkelte det hele universum, betyder dette ikke, som mange har villet, at al forskjel er udslettet, men at modsætningerne formidles, og at verdenstotaliteten paa ethvert punkt er udtrykt paa en eiendommelig maade. Denne modsætningsenhed er netop udtrykt i »den simple idé«. Herved kommer vi ind paa den anden betænkelighed, der kunde fremføres mod den foranstaaende udvikling, den, at de simple idéer ved at indeslutte flere bestanddele i sig maa ophøre at være simple. Ligeoverfor det underordnede begreb har vi allerede foran (§ 80) besvaret denne indvending; ligeoverfor et begrebs afhængighed af det overordnede gjælder noget lignende, idet et begreb ogsaa for saa vidt kan siges at fattes ved sig selv, som det tænkes ved hjælp af den i dets væsen indesluttede differentieren af det overordnede. Imidlertid forbliver her en forskjel; thi medens det enkelte underordnede begreb ikke eier mere realitet, end der er indesluttet i det overordnede — nøiere talt: et minus af dettes realitet —,

indeholder det overordnede et overskud af realitet, der ikke kommer til udtryk i det enkelte[1] underordnede; naar altsaa et enkelt begreb tænkes ved hjælp af det overordnede, peges der stedse hen paa en tildels anden realitet end den i hint begreb satte. Som følge heraf maa man antage, at ikke alle »simple idéer« i samme grad er simple, eller fattes ved sig selv, at de lavere staaende rumstørrelser er »simple« i en ringere grad end de høiere staaende, og at rumbegrebet, der staar over alle andre og forudsættes af alle, er en »simpleste idé«. Simpleste idéer (ideæ simplicissimæ, De int. em. 23 o. a. s.) vil i eminent betydning være de idéer, der udtrykker den rummet konstituerende kraft, »udstrækningen« som guddommeligt attribut, saavelsom de andre attributer, og over alle disse idéer: idéen af substansen, attributernes enhed. Men at ogsaa de øvrige »simple idéer«, uagtet de ikke som substansen i absolut betydning »fattes ved sig selv«, dog kan tillægges prædikatet »simple«, beror paa, at de ved intuitiv viden kan skues som enheder, hvorom mere senere. Alle simple idéer er simple som aabenbaringer af den simpleste, som ét med denne. Herved tilspidses begrebet af de simple idéer derhen, at de er saadanne aprioriske begreber, der ved intuition kan findes i enhed med det høieste begreb: gudsbegrebet; saadanne rene begreber er hos Spinoza grundbegreber, hvoraf andre kan afledes, og som selv med det i dem hvilende indhold kun kan fattes rigtigt, fordi alt er sat i og med anskuelsen.

83. Som vi i § 81 har seet, er det ved kuglens *konstruktion*, det aabenbarer sig, at den simple idé kuglen indeslutter i sig den synthetiske dom: halvcirkelen bevæges. Da mange geometriske størrelser kan konstrueres paa forskjellig maade, kan Spinoza sige, at »sjælen paa mange maader kan begrænse idéerne af de ting, som forstanden danner af andre«, hvor den sidste sætning kan faa sin forklaring ved, hvad vi foran har udviklet om de simple idéer, at ogsaa disse i en vis henseende kan betegnes som afhængige af andre; som eksempel nævnes

[1] Vil man derimod sammenfatte samtlige under et begreb hørende begreber, erholder man den samme grad af realitet som i det overordnede.

de forskjellige maader, hvorpaa en ellipse kan »begrænses«, d. e. konstrueres (determinari); cfr. De int. em. tr. pag. 36 nr. 7, cfr. ogsaa det i § 80 citerede pag. 24 af samme traktat, hvorefter »jeg efter behag opdigter en aarsag« til forklaring af kuglens begreb. Denne konstruktionens mangfoldighed er en følge af, at, som vi i § 81 har udviklet, konstruktionens kausalitet er en art omvending af den kvalitative kausalitet, og at en aarsag (grund), som kuglen, har mange virkninger (følger). — De bestemmelser, der optræder under konstruktionen af de anskuelige rumstørrelser, er altsaa synthetiske domme a priori, der har sin sandhed ved at være indesluttede i rumstørrelsens begreb; men disse bestemmelser kan ikke være de eneste saadanne domme: samtlige geometriske bestemmelser, alene med undtagelse af navneforklaringer og reflekterende udviklinger af underordnet geometrisk betydning, synes konsekvent at maatte tænkes paa samme maade. Dette fremgaar som Spinozas mening af, at han i beviset for den sætning, at enhver idé indeslutter en dom, som eksempel nævner den bekræftende dom (affirmatio), at et triangels 3 vinkler er = 2 R, en dom, der siges med nødvendighed at følge af trianglets idé (eth. II pr. 49 dem.). I virkeligheden vil det om enhver ægte geometrisk sætning lade sig eftervise, at den enten selv er udtryk for en eller flere størrelsers opkomst gjennem bevægelse af andre, d. e. for en konstruktion, eller ialfald ligger indesluttet i en saadan opkomst, ventende paa det intuitive blik, der vil opdage den gjemt i konstruktionen. Med hensyn til det sidste alternativ vil vi fremhæve, at den eiendommelighed ved de simple idéer, at de enten fattes helt eller slet ikke (§ 79), ikke tør opfattes saaledes, at deres hele indhold fremgaar paa én gang for anskuelsen, men saaledes at det hele indhold ligger latent i anskuelsen, om det end kan behøve tid, før det aktuelt fremtræder i sin hele fylde Det er saaledes i overensstemmelse med mesterens principer, naar *Cuffeler* i anden del af sin Specimen artis ratiocinandi . . . afleder de forskjellige rumstørrelsers eiendommeligheder (proprietates) af bevægelsen, idet han gaar ud fra principet: »Til at erhverve erkjendelse af de naturlige ting er det nok at an-

tage, at der gives materie og bevægelse« (Pars secunda pag. 1) — af hvilke han betragter den sidste som »materiens aktuelle eksistens« (ib. pag. 3), idet han ved bevægelsen afgrænser rummet og af konstruktionen udleder de geometriske bestemmelser.

84. Hvori er altsaa efter Spinoza de *geometriske sætningers almindelighed* og *nødvendighed begrundet?* Med hensyn til den enkelte tænkte — anskuede — rumstørrelse har jeg, som vi har seet, garantien for den i samme indesluttede synthetiske dom i konstruktionen; idet jeg anskuer størrelsen for min indre sans, afsætter jeg den i rummet, og de i denne indre konstruktion indesluttede domme er saaledes givne i og med størrelsen selv; at anskue en kugle vil sige det samme som at lade en halvcirkel bevæge sig om sin akse — eller paa hvilken anden maade man vil konstruere kuglen — og dernæst at fastholde denne bevægelse som en hvilende; at anskue et triangel er det samme som at sætte og fastholde tre rette linjer i et saadant overskjæringsforhold ligeoverfor hinanden, at de begrænser en flade og med det samme de derved i fladen fremkommende vinkler er = 2 R; den sidste bestemmelse er med konstruktionen given ligesaavist som fladens begrænsning, om end hin opdages senere end denne. Saaledes stiller sagen sig ved de konstruktioner, jeg hidtil har foretaget; men hvori ligger garantien for, at alle andre mennesker og jeg selv altid vil faa det samme resultat af konstruktionen, at vi ikke t. eks. engang ved at bevæge en halvcirkel om dens akse vil faa en anden figur end en kugle eller engang maaske i et rum af flere dimensioner end vort nærværende vil konstruere triangler, hvis vinkelsum er større eller mindre end 2 R? Hvori ligger m. a. o. garantien for de geometriske sætningers ikke blot komparative, men absolute almengyldighed? Som al almengyldighed ligger den for Spinoza indesluttet i sagens væsen, der fattes gjennem tænkningen. Som vi har seet (§ 80), lader den synthetiske dom »halvcirkelen bevæges« sig kun derved tænke som en real, at den er et led i kuglens begreb, ligesom paa d. a. s. dette begreb kun kan fattes i og med hin dom; thi den tænkte — ratio-

nelt skuede — kugle er lig den til hvile komne bevægelse af halvcirkelen; hint begreb indeholder dommen i en ophævet form. Man kan ogsaa udtrykke denne tanke saaledes (cfr. § 81), at konstruktionen, halvcirkelens bevægelse, danner den ideelle, endelige eller empiriske forudsætning for kuglen, denne derimod den reelle, uendelige eller aprioriske forudsætning for hin, at hin som en empirisk proces i omvendt og begrænset form fremlægger dennes væsensbestemmelser. Konstruktionen indeslutter i sig kuglen som sit princip; bevægelsen indeslutter den til hvile bragte eller rettere: den hvilende bevægelse; kuglen kan altsaa siges sat i og med konstruktionen, er indesluttet i dennes begreb og kan udvikles deraf ved analyse. Da konstruktionen, i sig selv udtrykkende en synthetisk dom, i forening med sit produkt kuglen danner en analytisk dom, er derved med det samme givet dens nødvendighed og almengyldighed; det vil være ligesaa urimeligt at betvivle, at kuglen fremgaar af den nævnte konstruktion, som t. eks. at betvivle, at cirkelen er rund; i enhver analytisk dom er jo prædikatets begreb sat i og med subjektets. Da den af os kjendte konstruktion altid vil medføre det ønskede resultat: den tilsvarende geometriske størrelse, behøver vi heller ikke at frygte for, at nogen af de geometriske læresætninger, der er indesluttede i konstruktionen, nogensinde skal vise sig som usand for os. Det er følgelig ligesaa umuligt, at et triangels 3 vinkler nogensinde ikke skulde være = 2 R, som at den almindelige konstruktion af trianglet nogensinde skulde vise sig urigtig. En tænkt figur, hvis vinkler ikke var = 2 R, vilde enten indeslutte en modsigelse, d. e. være urigtig tænkt og følgelig ikke repræsentere nogen realitet, eller den vilde med urette være betegnet som triangel, ligesaa lidt fortjene dette navn, som de 2 rette linjer, Spinoza etsteds hypothetisk nævner som begrænsende en flade, vilde fortjene navn af rette. Med den foranstaaende udvikling er ikke alene den tænkte, men ogsaa den objektive almindelighed og nødvendighed af de geometriske sætninger garanteret, naar man erindrer det erkjendelsestheoretiske grundprincip, at enhver rigtig tanke afspeiler en objektiv realitet. Naar disse sætninger fremgaar

som nødvendige og almengyldige for vor tænkning, naar de alle fremgaar af de tænkte størrelsesbegreber, maa de hos Spinoza tillige være udtryk for den objektive verdens natur, følge af »udstrækningens« væsen. — Men hvorledes kan de rene rumbegreber passe paa eksistentialverdenen? Denne aabenbarer jo aldrig fuldkomne cirkler, kugler etc. Eksistentialverdenen staar i denne henseende ved siden af de udvortes konstruerede figurer, der ogsaa udelukkende leverer en tilnærmelsesvis fremstilling af de rene rumstørrelser. Den mangelfulde fremstilling beror i begge tilfælde paa endeligheden, den kvantitative indskrænkning, der dog ikke kan hindre det rene væsen fra at udfolde sig og os fra at bruge de ufuldkomne enkelfigurer som en leilighedsaarsag for erkjendelsen af væsenet.

85. Det kunde maaske synes, som om der ved en saadan forklaring af de geometriske sætningers almindelighed og nødvendighed var lidet vundet, som om denne synthesens omdannelse til en analyse ikke havde større betydning end en simpel paastand om, at de geometriske sætninger har disse prædikater, en umiddelbar tro paa, at det engang anskuede altid vil kunne anskues. Saa er dog ikke tilfældet. Spinozas forklaring har sin betydning ved, at den fører problemet tilbage til den tanke, der behersker hans filosofi: tanken om tilværelsens gjennemført begrebsmæssige karakter, hvilken idé, nøiere seet, er udtrykt i hans bestemmelse af erkjendelsen som den konkrete tankesammenhæng, der repræsenterer objektiviteten, speciellere: som en stadig overgang fra synthese til analyse, hvoraf følger denne metafysiske tanke: principet om endeligheden som uendelighedens, væsenets, aabenbarelse i begrænset form, om den endelige kausalitet som væsenskausalitetens modsætning eller rettere: omvending, et princip, som vi allerede har truffet mange gange i forskjellige former. Da alle rumstørrelsers væsen forudsætter og aabenbarer det guddommelige udstrækningsattribut, faar geometriens almindelighed og nødvendighed — som overhovedet al almindelighed og nødvendighed hos Spinoza — sin sidste metafysiske forklaring eller begrundelse i *substansens eller Guds væsens nødvendighed*.

86. Spinozas, som vi finder, geniale betragtning af rum-

størrelserne, hvilken vi tror i det foregaaende at have fremlagt, danner en interessant parallel til *Kants*. Begge opfatter de egentlig geometriske sætninger som synthetiske sætninger a priori; den erfaringsmæssig givne enkel-anskuelse bliver, nøie beseet, hos Kant som hos Spinoza ligeoverfor den aprioriske anskuen reduceret til en leilighedsgrund —' hvorom for den sidstes vedkommende mere senere —; for begge er rummet en kontinuerlig enhed, idet ogsaa Spinoza betragter enhver rumstørrelse som en indskrænkning af det uendelige rum; de geometriske sætningers almindelighed og nødvendighed hænger hos begge sammen med den aprioriske anskuelse, hos Spinoza betegnet som »intuitiv viden«, og medens denne filosof fra anskuelsen peger hen paa begrebet som paa det, der herigjennem aabenbarer sig, fører Kant anskuelsens almindelighed og nødvendighed tilbage til de i den latente kategorier, til tænkningens enhedsformer. Men der bliver alligevel væsentlige forskjelle igjen. Den kritiske filosof ved intet om synthesens reduktion til analyse; en anskuende tænken er for ham kun et tankeeksperiment, hvorfor hans kategorier kun er abstrakte tænkeformer, helt forskjellige fra Spinozas konkrete og objektive begreber; af hine lader intet konkret, ingen anskuelse, sig deducere; disse har de konkrete anskuelser som bestemmelser ved sig. I konsekvens med sit erkjendelsesprincip, hvorefter tænkningen og anskuelsen selv danner erkjendelsesobjekterne som saadanne, afleder Kant de geometriske sætningers anvendelse paa objektiviteten af, at rummet er en blot menneskelig anskuelsesform, der ikke tilhører tingene selv, men nødvendigvis tilhører erkjendelsesobjekterne, d. e. fænomenerne; efter Spinozas erkjendelsesprincip, der lader tænkningen afspeile objektiviteten, er de geometriske sætningers objektive nødvendighed og almindelighed given i og med deres indre, logiske, nødvendighed, og rummet sat som objektivitetens eksistensform, i hvis guddommelige systematik ethvert led har sin bestemte plads.

87. Flere udtryk i vor nærværende udvikling kunde maaske bibringe læserne den mening, at vi opfatter Spinozas rumstørrelser som ét med legemerne, hans uendelige rum som ét med

det guddommelige udstrækningsattribut, en opfattelse, der iøvrigt synes at være ikke ualmindelig. Vi mener dog, at Spinozas egne udtalelser saavelsom hans principer vidner for den modsatte betragtningsmaade. Han modsætter sig i et brev til Tschirnhausen af 1676 udtrykkelig den cartesiske betragtning af materien: »og derfor (tror jeg), at materien af Cartesius daarlig defineres ved udstrækningen, men at den nødvendigvis maa forklares ved et attribut, der udtrykker et evigt og uendeligt væsen« (ep. 83, før 72); han maa her mene, at materien i sig indbefatter en høiere realitet end den blotte udstrækning, d. e. end det blotte rum. Hvis man skulde mene, at dette er en anskuelse, som filosofen har tilegnet sig i slutningen af sit liv, en mening, der er bleven fremsat i vor tid, da tør det være nok at henvise til, at ogsaa den før ethiken forfattede erkjendelsestraktat (pag. 31) betegner »figurer« som »forstandsvæsener« (entia rationis) og modsætter dem »de fysiske og reale væsener«; cfr. ogsaa traktatens pag. 29, hvor det betegnes som en vildfarelse at betragte udstrækningen værende paa et sted med realt adskilte dele o. s. v. At naturen og attributet maa være noget mere end rummet og dettes konfigurationer, følger med nødvendighed af Spinozas bestemmelse af realiteten som kraft, hvori ligger, at naturen befinder sig i en værende eller ophævet bevægelse, og af hans dermed overensstemmende attributlære, hvorom mere senere. Naar han i det sidst citerede sted reducerer figurerne til tanke ting, mener han dog formodentlig kun, at de som formbestemmelser, der er adskilte fra sit indhold, som kvantitative grænser, der er afsondrede fra den begrænsede kvalitet, er abstrakte og som saadanne tilhører den lavere erkjendelsesart. De kvalitative grænser derimod, figurernes virkelige væsen og indre forhold — trianglets begrebsmæssige natur etc. —, tør opfattes, om ikke som identiske med kraften, dog som dennes immanente form, der vistnok ogsaa bliver noget abstrakt, hvis den adskilles fra selve kraften, men i og med denne har sin indre, logiske, nødvendighed og objektivitet (cfr. iøvrigt § 112). Som vi i vore kapitler om imaginatio har seet, forhindrer de endelige geometriske figurers imaginationskarakter ikke, men

indeslutter netop, at der i disse endelige idéer ligger en geometrisk kvalitet, der som saadan findes ved tænkning, og hvis indre nødvendighed kan fremlægges i et videnskabeligt system. Hin karakter ophæver eiheller, men fordrer netop, at de geometriske idéer, om de end ikke konstituerer naturen, dog har sin realitet som momenter i denne, hvorved de geometriske sætninger kan erholde sin reale objektive gyldighed.

88. Vi staar her foran det spørgsmaal, *hvor stort omfang* Spinoza har tillagt den simple idés begreb, hvad han foruden rumforestillingerne har indbefattet derunder. Her synes hos vor filosof *to forskjellige synspunkter* at gjøre sig gjældende, et metafysisk og et erkjendelsestheoretisk, der ikke dækker hinanden. *Metafysisk seet*, d. e. fra Guds standpunkt, er enhver forestilling en simpel idé eller rettere: moment i en eneste simpel idé; alle idéer udgjør under dette synspunkt tilsammentagne én simpel idé; Gud siges at erkjende alt i og med en simpel idé: substansen eller Gud selv (cfr. § 101). Vil man nu for at naa til den menneskelige erkjendelse fra den guddommelige anvende det hos vor filosof herskende metafysiske princip: indskrænkningens princip, maa man antage, at ogsaa mennesket erkjender alt i form af simple idéer, hvilke er mere eller mindre rene (d. e. selvindlysende), at alle idéer er simple kun i forskjellig grad, eller at der er en flydende grænse mellem simple idéer og (refleksionsmæssigt eller empirisk) sammensatte idéer, og at det — saasom idealerne hos Spinoza falder sammen med de absolute realiteter — maa være en opgave at stræbe efter lighed med den guddommelige absolut simple erkjendelse. I overensstemmelse hermed har vi ogsaa (§ 82) seet, at der er grader i idéernes simpelhed, at der hævdes en relativitet inden begrebet »simpel idé«, og under betragtningen af den intuitive viden vil det vise sig, at der finder en udvikling sted med hensyn til, hvad man faktisk kan erkjende ved intuitiv viden (§ 97). Derfor heder det ogsaa i det betræffende afsnit af erkjendelsestraktaten, at man uden risiko for vildfarelse kan danne simple idéer efter behag. Men ved siden af denne metafysiske hævdelse af den flydende grænse har Spinoza en *erkjendelsestheoretisk* — vi kunde sige:

kritisk — interesse af at afmærke de faste grænser. Han har en bevidsthed om, at den menneskelige aand ikke kan kjende alt paa intuitiv maade, at der for den er et afsluttet system af selvindlysende erkjendelser. Saaledes heder det i det samme afsnit af erkjendelsestraktaten (pag. 24), at »denne dens (d. e. sjælens) magt (til at danne simple idéer) ikke strækker sig i det uendelige«. Denne ikke forsonede modsætning mellem det metafysiske og det erkjendelsestheoretiske synspunkt viser hen til modsætningen mellem den intuitive og den forstandsmæssige viden, hvorom mere senere. Vi forfølger videre det her i særegen grad interessante erkjendelsestheoretiske synspunkt hos Spinoza. Grænserne for de simple idéers konstruktion og for deres erkjendelse ligger efter det sidste citat i sjælens egen virksomhed, d. e. i selve den rene tænkens natur, og de simple idéer vil derfor kunne deduceres af denne; ja, den simple idé viser som et objekt for den intuitive viden hen til selve bevidsthedsakten, er en aabenbaring af bevidsthedens egen natur (cfr. § 100). Det stilles som en særegen »regel« for den anden del af erkjendelsestraktaten »at opregne alle de idéer, som vi finder i os oprundne af ren forstand, for at skille dem fra dem, som vi forestiller os, hvilket maa afledes af enhvers — nemlig forestillingens og forstaaelsens — eiendommeligheder« (De int. em. tr.: noten under pag. 30; cfr. ogsaa teksten). Henimod slutningen af erkjendelsestraktaten (pag. 34) heder det, at man for at kunne naa til erkjendelsen af tingenes væsen, »de evige ting«, og »den aller første ting«, d. e. Gud, behøver et grundlag, der kan lede tænkningen did, og at dette grundlag er »erkjendelsen af det, der konstituerer sandhedens form og erkjendelsen af forstanden, dens eiendommeligheder og kræfter«; dette grundlag, som den følgende undersøgelse skal sigte paa, synes at maatte bestaa i systemet af de simple eller rene idéer, efter Spinoza det eneste sikre udgangspunkt. Vi tør derfor antage, at den pag. 30 omtalte opregning af de rene idéer og deres sammenknytning i retning af gudsidéen specielt haves for øie fra pag. 34 f. af. Vi ser heraf, at Spinoza — mærkeligt nok! — har stillet sig den opgave at skrive en »*Kritik der reinen Vernunft*«. For at levere

denne opregning af de rene idéer vil erkjendelsestraktaten undersøge »forstandens kræfter og magt« (pag. 35). Disse skal findes ved en deduktion »fra selve definitionen af tænkningen og forstanden« (ib.). Denne »definition af forstanden vil ved sig selv være indlysende, hvis vi lægger mærke til dens eiendommeligheder, som vi forstaar klart og tydelig« (ib.). Derpaa opregnes 8 saadanne eiendommeligheder (proprietates), hvorpaa — efter nogle korte bemærkninger om tænkningens og forstandens eiendommeligheder til forskjel fra de falske og opdigtede idéers — erkjendelsestraktaten afsluttes ufuldendt. Saa meget synes dog at fremgaa med hensyn til karakteren af denne fornuftkritik, der er forbleven ufuldendt, at den som den kantiske vilde faaet dels et empirisk-analytisk, dels et apriorisk-deduktivt præg; af forefundne tænknings- og som modstykke dertil: af forefundne forestillingseiendommeligheder vilde den udledet begge erkjendelsesarters karakter med hovedvægt paa den første; dernæst vilde den udledet de rene idéer (gjennem forstandskræfterne som mellemled) ved deduktion ud fra den rene tænkens, forstandens, væsen. Maaske vilde saaledes ved denne »Kritik der reinen Vernunft« som ved den senere kantiske samtiden og eftertiden faaet anledning til at strides om, hvorvidt dens karakter var en psychologisk eller en erkjendelsestheoretisk (apriorisk). For Spinoza som for Kant er det empirisk »givne« et udgangspunkt, hvorfra det aprioriske princip findes, men heller ikke mere; ud fra dette princip selv skal nemlig de »rene« idéer deduceres. Man kunde paa dette punkt som paa saa mange andre fristes til at spørge sig selv, hvorledes den spinoziske filosofi vilde være bleven udført, hvis Kants 80 aar var bleven skjænket Spinoza istedetfor hans 45.

89. I mangel af Spinozas eget system af de rene idéer, hvoraf vi kunde lært, hvorledes han vil have sin lære om grundbegreberne anvendt for de forskjellige videnskabers vedkommende, maa vi nøie os med den lærdom, *at de simple idéer maa ligge til grund for alle videnskaber*, saaledes at enhver af disse hviler paa en eller flere aprioriske idéer og deri indesluttede synthetiske domme a priori. Dette følger af,

at al virkelig videnskab hos vor filosof repræsenterer en sikker viden, og at den eneste sikre viden er den, der udtrykkes i de simple idéer saavelsom i de heraf deducerede. Geometrien synes at være alle videnskabers forbillede, hvorfor da ogsaa hans ethica, der indeslutter et system af forskjellige videnskaber (nemlig ved siden af ethik: metafysik, erkjendelsestheori, psychologi, naturlære og religionsfilosofi) er skreven »i geometrisk orden«. At alle videnskaber indeslutter saadanne grundbegreber og domme, fremgaar ogsaa af, at den forstandsmæssige erkjendelse, der med den intuitive som sit indre princip (cfr. næste kap.) er den videnskabelige erkjendelse, dreier sig udelukkende om »almenbegreber«, notiones communes, og »adækvate idéer af tingenes eiendommeligheder« (eth. II prop. 40 schol. 2), d. e. om »simple idéer« og de af disse »afledede«. At de realiteter, der svarer til hine almenbegreber, kun kan fattes adækvat, lærer os eth. II pr. 38 og 39. »Det, som er fælles for alt, og som paa samme maade er i delen som i det hele, kan kun fattes adækvat«; saaledes prop. 38, hvis corollarium betegner begreberne af disse realiteter som »notiones omnibus hominibus communes«. »Det, som er fælles og eiendommeligt for det menneskelige legeme og visse ydre legemer, af hvilke det menneskelige legeme pleier at paavirkes, og det i delen af ethvert af disse paa samme maade som i det hele, af det vil der ogsaa være en adækvat idé i sjælen«; saaledes prop. 39. En nøiere betragtning af disse metafysiske realiteter hører hjemme i en anden sammenhæng. Her fremhæver vi kun, 1) at de for alle legemer fælles realiteter nærmest maa betegne de mekaniske kræfter og love, de for visse arter legemer fælles derimod falde sammen med de fysisk-kemiske kræfter og love, om hvilke saavelsom om de mekaniske Spinoza forudsætter, at de samtlige maa virke gjennem vort legeme for at kunne blive gjenstand for vor sjæls erkjendelse, hvilket er en følge af hans (af erkjendelsens grundprincip følgende) princip for sjælens og legemets parallelisme; 2) at paa grund af, at sjælen har sig selv til objekt paa samme maade som legemet, ogsaa de psychiske kræfter og love, de almindelige og de specielle, maa gaa ind under notiones communes.

Beviserne for de to sætninger prop. 38 og 39 hviler paa den tanke, at den realitet, der er fælles for de forskjellige legemer, saavelsom for delen og for det hele undgaar den sammenblanding af forskjellige væsensbestemmelser, hvilken er en virkning af de forskjellige legemers indvirkning paa det menneskelige og inden tænkningens attribut betegnes som imaginatio. Den fælles, i sig selv ensartede, kvalitet, der her repræsenterer en realitet, en kraft, kan kun opfattes rigtigt; den er altsaa det metafysiske udtryk for den simple idé. Disse beviser aabenbarer os saaledes den metafysiske overgang fra den inadækvate til den adækvate erkjendelse, medens de simple idéers fremgang af den umiddelbare, tilfældige, anskuelse betegner den erkjendelsestheoretiske overgang (cfr. § 77).

At ogsaa erfaringen i afledet forstand indeslutter simple idéer, hvoraf dens synthetiske domme følger, og hvorfra disses indre nødvendighed hidrører, vil blive behandlet i kapitel 15.

De mange metafysiske tanker, der er optraadte som principer — eller er fremgaaede som følger — under nærværende kapitel: uendelighedens fremgang af endeligheden, bevægelsen og hvilen, den dobbelte kausalrække, kræfter og love, attributerne og Gud, forsaavidtsom Han repræsenterer den til den simpleste idé svarende realitet, vil blive nærmere at betragte i den metafysiske sammenhæng. Om definitioner og aksiomer vil blive handlet i kapitlet om det videnskabelige system (kap. 16). Forholdet mellem den inadækvate og adækvate erkjendelse vil blive yderligere belyst ved de næste kapitler, der vil handle om den adækvate erkjendelses 2 arter. Deraf vil fremgaa en dobbelt maade, hvorpaa de simple idéer og de af disse deducerede vil kunne opfattes.

Kapitel IX.

Den anden erkjendelsesart: forstanden (ratio, intellectus).

90. Den anden *erkjendelsesart*, forstanden eller den ræsonnerende tænkning, der bringer en adækvat erkjendelse, har *sit stof i den 1ste* (cfr. tractatus theologico-politicus cap. 2); den ligger indesluttet i den inadækvate som dennes sandhed, er dens idea ideæ (cfr. § 39).

I *tractatus brevis* bestemmes forstanden som »sand tro«, »fordi de ting, som vi alene fatter ved fornuften (her = forstanden), af os ikke sees, men alene er os bekjendte gjennem overbevisning i forstanden om, at det maa være saaledes og ikke anderledes« (tr. br. II cap. 2). Den omstændighed, at til den henføres erkjendelsen af, hvad der maa være (ib. og tr. br. II cap. 4), saavelsom den omstændighed, at erkjendelsen af godt og ondt henlægges under denne erkjendelsesart (II cap. 4), viser os, at denne betegner den reflekterende tænken, forstaaelsen gjennem almenbegrebet. I *erkjendelsestraktaten* bestemmes forstanden som »den opfattelse, hvori en tings væsen sluttes af en anden ting«; der nævnes to former af den: slutningen fra virkning til aarsag og slutningen fra noget almindeligt (universale) til en eiendommelighed (proprietas), der ledsager dette (pag. 8). Ogsaa i dette skrift betegner altsaa intellectus refleksionen eller ræsonnementet; thi, som vi senere vil vise, løber for Spinoza ogsaa den berettigede slutning fra virkning til aarsag ud paa en slutning i kraft af almensætninger. — I *ethiken* betegnes ratio, fornuften, — den anden erkjendelsesarts almindeligste navn, hvortil dog som en parallel optræder navnet intellectus, forstanden [1]) — som en dannen af almindelige forestillinger (notiones universales), hvilket i omfattende betydning gjældende udtryk her løber ud paa almen-

[1]) Naar vi i vor fremstilling betegner den med navnet »forstand«, hidrører dette fra, at dette ord i vort sprog bedre end »fornuft« udtrykker den reflekterende, abstrakte, karakter.

begreber og almindelige domme — »fra, at vi har almenbegreber (notiones communes) og adækvate idéer af tingenes eiendommeligheder« (eth. II prop. 40 schol. 2). Ved de nævnte notiones communes, der er grundvoldene for vort ræsonnement (ratiocinii nostri fundamenta, eth. II pr. 40 schol. 1) forstaaes definitioner og aksiomer, d. e. de simple idéer og de i samme indesluttede domme, repræsentanterne for de simple realiteter (cfr. § 89); »adækvate idéer af tingenes eiendommeligheder betegner, som henvisningen i schol. 2 til selve læresætningen (II pr. 40) viser, rigtigt fattede eiendommeligheder ved eller følger af adækvate idéer, bestemmelser, der kan afledes af definitionerne eller aksiomerne, repræsentanterne for de underordnede bestemtheder ved de simple realiteter eller for virkninger, der kommer fra realiteterne; denne anden art idéer betegnes i schol. 1 som notiones secundæ, afledede forestillinger, og der tales om aksiomer (hvilket her formodentlig vil sige læresætninger), der er grundede paa dem. I ethiken som i tr. brevis hører hovedstokken i den ethiske erkjendelse og dermed de fleste dyder ind under denne erkjendelsesart. Den anden erkjendelsesart, der altsaa i ethiken som i de to andre skrifter falder sammen med den *reflekterende tænken*, tager saaledes sit udgangspunkt i definitioner og aksiomer for af dem forstandsmæssigen at udlede andre almensætninger og af disse igjen andre; da definitioner og aksiomer er simple idéer og de afledede læresætninger er idéer, der følger af de simple, leverer den anden erkjendelsesart en *adækvat* erkjendelse og stilles i ethiken ved siden af den intuitive viden.

91. Det nys citerede scholium til eth. II prop. 40 gjør en skarp adskillelse mellem *notiones communes* — de sande almenbegreber, der dels er definitioner, dels aksiomer eller evige sandheder (cfr. § 46), og hvorunder i videre betydning ogsaa de afledede læresætninger kan regnes — og *notiones universales* — i den specielle betydning af dette ord, forskjellig fra den i § 90 nævnte almindelige —, hvilke sidste kan henføres til den inadækvate erkjendelse. Vi har foran (cfr. § 68) seet, at de sidstes ufuldkommenhed bestaar i en mangel paa individualisering, paa objektiv almindelighed og nødvendighed

og paa almengyldighed. Da notiones communes repræsenterer en adækvat erkjendelse, maa man antage, at de er fri for disse mangler; vi har ogsaa fundet, at de sande definitioner og aksiomer er udtryk for almindelige realiteter, kræfter og love, hvilke som simple idéer maa fattes rigtigt af alle mennesker. Iøvrigt sees det let, at Spinozas skjelnen mellem notiones communes og notiones universales er en videre udførelse af Cartesius's distinktion i hans Principia I 49—50 og 59, og at hans notiones communes har en fremtrædende lighed med stoikernes προλήψεις eller κοιναὶ ἔννοιαι.

92. Da almenbegreberne har en helt logisk karakter i sammenhæng med de mekaniske almindelige forestillinger, aabenbarer sig gjennem dem forstandens fortrin fremfor forestillingen (imaginatio), at hin ikke som denne opfatter tingene som tilfældige, men som nødvendige (eth. II pr. 44); da den ei er bunden til de endelige enkelting, men til slægtsrealiteterne eller tingenes væsen, er den hævet over tiden og betragter tingene »under et vist evighedens synspunkt« (eth. II pr. 44 cor. 2), nemlig som led i tilværelsens systematik; den erkjender i tingene Guds evige nødvendighed (eth. II prop. 45—47). Den er ligeledes hævet over imaginatio's usikkerhed, og den bevidsthed, der ledsager den, er en adækvat erkjendelse af sjælens væsen, helt forskjellig fra den, der ledsager imaginatio (eth. II pr. 43 cfr. 29). Dens udtryk, definitioner, aksiomer og læresætninger, synes i konsekvens med Spinozas grundbetragtning helst at maatte antage en arithmetisk form, og sætningernes udledning at maatte ske ad den arithmetisk-demonstrative vei. Det siges, at forstanden løser den i alle de tre angjældende skrifter anførte regneopgave efter den læresætning hos Euclid, der udtrykker en proportions væsen i sammenhæng med en ledsagende »proprietas«, d. e. med en underordnet bestemmelse, der følger af væsenet. Som vi (§ 90) har seet, anfører erkjendelsestraktaten slutningen fra et universale til en proprietas som en speciel form af denne erkjendelsesart. Da Spinoza betragter virkningen (følgen) som en proprietas ved aarsagen (grunden) (cfr. vort kap. 11), der ligeoverfor hin repræsenterer det almindelige begreb, vil den rigtige *slutning*

fra aarsag (grund) til virkning (følge) maatte regnes ind under hans anden erkjendelsesart, hvorfor filosofen selv henregner methoden i ethikens 1ste bog og sandsynligvis desuden i de 3 følgende bøger ind under forstanden (cfr. eth. V prop. 36 schol. slutning). Derfor taler eth. II prop. 18 schol. om »en sammenknytning af idéer, hvilken sker overensstemmende med forstandens orden, efter hvilken (quo) sjælen fatter tingene ved deres første aarsager, og som i alle mennesker er den samme«, — hvilken sammenknytning og orden modsættes idéassociationens. Denne sammenknytning af idéer maa betragtes som et afbillede af væsensrealiteternes indre sammenhæng. Fremgangen fra aarsag til virkning vil dog kun i det tilfælde høre ind under denne erkjendelse, at begge begreber fattes i refleksionens form, d. e. i form af almindelige definitioner, aksiomer og læresætninger, og at udledelsen sker gjennem ræsonnerende deduktion. Vil man derimod ikke paa denne maade udlede virkningen (følgen) af aarsagen (grunden), men fatte begge helt individuelt ved anskuelse, skue den ene i og med den anden, hører denne slutningsmaade ind under den tredie erkjendelsesart. Denne indskrænkning i forstandens omfang følger af begge erkjendelsesarters begreb og udgjør hovedtanken i det nys citerede scholium. At imidlertid kausalsammenhængen kan fattes ikke alene ved intuition, men ogsaa ved forstandsmæssig deduktion, maa bero paa, at hin sammenhæng er en logisk-real forbindelse mellem væsensrealiteter. — At ogsaa *slutningen fra virkningen til aarsagen* henføres under forstanden, hævder erkjendelsestraktaten (cfr. § 90). Denne tilbagegaaende bevægelse til det mere almindelige maa ligesaavel som den før nævnte omvendte bevægelse tilkjendes forstanden; analysen er en forstandsvirksomhed ligesaavel som synthesen. Ethiken udtaler ogsaa etsteds (II prop. 29 schol.), at den anden erkjendelsesart har det fortrin fremfor den første, at hin ikke som denne opfatter tingene »udvortes«, men »indvortes«, idet den nemlig »ved at betragte flere ting samtidig bestemmes til at forstaa disses overensstemmelser, forskjelle og modsætninger«. Her er forstandens almindeliggjørende karakter tydelig udtalt. For at kunne udlede almenbegreber af definitioner og aksiomer

maa forstanden først gribe disse, og methoden herfor er analysen, der hos Spinoza har to sider: induktionen og analogien (cfr. § 157). Da de almindelige realiteter (§ 91) hos vor filosof falder sammen med de sande slægtsbegreber, hvilke tænkes som enkelvæsener, faar almenbegreberne, notiones communes, hos ham en *individuel* karakter; herom saavelsom angaaende det spørgsmaal, hvorledes denne enhed af almindeligt og enkelt — hvilken som saadan er gjenstand for den intuitive viden — skal tænkes, vil vi senere handle (cfr. især kap. 16).

93. Hvorledes *individualiseringen*, tingenes bestemte antal og smaa forskjelle, enheden af almindeligt og enkelt, skal kunne komme til sin ret *ved den reflekterende erkjendelse*, synes vanskeligt at indse; men man bør betænke, at forstanden har den individualiserende erkjendelse, den intuitive viden, hvilende i sig som sit princip (hvorom mere nedenfor). Hermed staar i nøie sammenhæng det spørgsmaal, hvorledes hine idéers *simpelhed* kan tillade, at de findes ved *induktionens sammenligning* mellem de mange enkelting, at de fremstilles i *almindelighedens* form som definitioner og aksiomer, og at der af dem ved *ræsonnement* lade sig *udlede andre almensætninger*. Da de til de simple idéer svarende realiteter ikke er endelige enkelting, men slægterne eller væsensrealiteterne, maa de efter sin egen natur aabenbare sig gjennem de mange enkelte endelige ting; en saadan simpel realitet som tyngdekraften, der aabenbarer sig gjennem mange eller alle materielle ting, vil konsekvent findes ved, at dette fælles abstraheres ud af de mange ting. De geometriske størrelser, som vi i forrige kapitel har seet Spinoza nævne som eksempel paa simple idéer, kan istedetfor indvortes at skues i sin tilbliven opfattes ved en sammenligning mellem flere empirisk givne størrelser: saaledes kan man danne en almindelig definition af trianglet ved at sammenligne forskjellige tresidede figurer, ligesidede, uligesidede og ligebenede; ogsaa de geometriske simple idéer kan altsaa erkjendes gjennem en induktion med udgang fra den første erkjendelsesarts forestillinger, her fra de empirisk givne figurer; men rigtignok kan induktionen her paa grund af gjenstandens natur udføres langt lettere end ved

de reale idéer. Disse forstandens definitioner vil saaledes faa et væsentlig almindeligt præg, idet t. eks. trianglernes forskjelligartethed ei kommer til udtryk, saasom denne er bortabstraheret. Det samme vil være tilfældet med aksiomerne, der hos vor filosof kun er en anden form for definitionerne. Ogsaa læresætningerne vil kunne erkjendes baade paa den reflekterende, induktive, maade og ved at deduceres af definitioner og aksiomer; hine er jo udtryk for lavere realiteter, der følger af grundkræfterne og -lovene. — Som vi i forrige kap. (§ 84) har søgt at vise, ligger garantien for de geometriske sætningers almengyldighed og nødvendighed i rumstørrelsernes indre konstruktion, hvori rummets væsen lægger sig frem for vor indre anskuelse. Hvori ligger derimod *garantien* for disse *induktivt* dannede sandheders *almengyldighed* og *nødvendighed*, da man ved disse netop ser bort fra sagens genesis og fra vor anskuelse? Denne garanti maa ligge i, at anskuelserne, om de end under de induktive operationer er trængte tilbage, dog virker som det egentlige princip i operationerne. Saaledes vil den, der finder trianglets almindelige væsen gjennem induktion, ikke alene have en imaginations-opfattelse af de enkelte endelige figurer og en derpaa baseret forstandig refleksion, men ogsaa en anskuelse af trianglets almindelige væsen; thi uden en saadan erkjendelse vil det ikke være muligt at begrænse refleksionens grundlag netop til de angjældende figurer med udelukkelse af andre, t. eks. firkanter, cirkler etc.; man vil uden en saadan erkjendelse ikke vide, hvad man skal abstrahere bort, hvortil kommer, at fuldkommen ligesidede og ligebenede flader ikke eksisterer i den empiriske virkelighed, men kun for den indre anskuelse. I induktionen er saaledes intuitionen det bevægende moment. Vi vil i kapitlet om erfaringen behandle induktionens betydning for vor filosof og søge at vise, at den paa grund af, at den forudsætter væsenet, egentlig er en art omvending af deduktionen, hvoraf vil følge, at hines almengyldighed og nødvendighed laanes fra denne, om hvilken vi (i forr. §) har antydet, at den er en forstandsmæssig omskrivning af den proces, der aabenbarer sig i væsenskausalitetens anskuelse. Men deduktionen er en reflek-

terende udvikling, hvis hele kraft beror paa dens forhold til den intuitive viden, hvilken Spinoza selv betegner som refleksionens princip (cfr. næste kap.).

Forstanden maa ikke alene omfatte induktionen, men ogsaa analysens anden side: *analogien* (cfr. forr. §). Thi idet denne henfører det enkelte under slægten paa grund af almindelige prædikater, bestaar ogsaa den i en art refleksionsmæssig sammenligning. Analogiens almengyldighed og nødvendighed garanteres saaledes paa samme maade som induktionens.

Forstanden indeslutter saaledes i sig de forskjellige former for den videnskabelige tænken, og dens objekt er følgelig den hele natur i dens lovmæssighed: »naturens love og regler, hvorefter alt sker og skifter form, er overalt og altid de samme, og derfor maa der ogsaa være en og samme maade (ratio) for at forstaa hvilkesomhelst tings natur, nemlig ved naturens almindelige love og regler« (eth. III præf.). Denne erkjendelsesmaade omspænder alle idéer og al realitet, fra »den simpleste idé«, den høieste realitet, Gud (eth. II pr. 45—47 o. a. s.), ned til den mest »sammensatte idé«, den laveste realitet, imaginatios laveste objekter (cfr. § 39 og kap. 6 og 7).

94. Til trods for forstandens høie betydning og alt omfattende karakter staar den dog *tilbage for den intuitive viden. I tractatus brevis* heder det endog, at forstanden, »den sande tro«, ei fremstiller sagen, som den er i sandhed, og ei bringer os i forening med tingen, idet dens objekter er »udenfor« os (II cap. 4), at som en følge heraf de lidenskaber, der har sin grund i erfaring, ei kan overvindes ved fornuften (her = forstanden), men kun ved en høiere sag-erkjendelse, d. e. ved intuitiv viden (II cap. 21), og at »erkjendelsen ved fornuftslutning ei er den fortrinligste, men kun som et trin, over hvilket vi klatrer op til den ønskede plads« (II cap. 26), d. e. til den intuitive videns enhed med Gud. Uagtet det paa den anden side i samme skrift heder, at »den sande fornuft vel brugt aldrig har bedraget« (II cap. 1), tør man ved den forstandsmæssige erkjendelse i tr. br. kun tænke paa en formel logisk erkjendelse, hvis objektivitet ikke er given i og med den selv. Denne opfattelse viser, at den korte traktat endnu

ikke betragter den logiske konsekvens som tilstrækkeligt sandhedskriterium, men forlanger en garanti for sandheden, i form af en mystisk forening med gjenstanden. *Erkjendelsestraktaten*, der er temmelig ubestemt i sin behandling af dette punkt, stiller forstanden høiere, end den korte traktat gjør; dog er forstanden heller ikke her en adækvat (cfr. pag. 7 f.), om end en sand, erkjendelse, en indskrænkning, der i en, som det synes, senere tilføiet note (pag. 8 not. 3) bestemmes derhen, at slutningen fra virkning til aarsag — i traktaten den mest fremtrædende side af forstanden — »omendskjønt den er vis (certa), dog ikke er tilstrækkelig fri for misbrug (non satis tuta) undtagen for dem, der er høist forsigtige« (nisi maxime caventibus); dens overbevisende kraft hidrører fra den latente intuitive viden (cfr. taleksemplet paa pag. 9); det misbilliges »at sammenblande naturen med abstrakte, om end sande, aksiomer« (pag. 25), og det læres, at »fra universelle aksiomer alene kan forstanden ikke stige ned til de enkelte ting, efterdi aksiomerne strækker sig til uendelig mange ting og ikke bestemmer forstanden mere til at betragte én enkelting end til at betragte en anden« (pag. 31). I *ethiken* ligger, som vi har seet, det reelle sandhedskriterium i den logiske konsekvens; her er derfor intellectus eller ratio baade sand og adækvat, baade lovmæssig og hævet over tvivl; men det heder dog, at den ikke saaledes paavirker vor sjæl som den tredie erkjendelsesart og det af samme grund, der anføres i det nys citerede sted af erkjendelsestraktaten: paa grund af manglende specialiseren (eth. V prop. 36 schol.); saavel i tr. brevis som i ethiken bygges den høieste dyd, den intellektuelle kjærlighed til Gud — et begreb, der kun løselig behandles i erkjendelsestraktaten —, alene paa den intuitive viden. Mangelen ved den reflekterende erkjendelse, der ret egentlig konstituerer den *cartesiske* rationalisme, er altsaa dens relativt abstrakte karakter og dens dermed sammenhængende objektivt tvivlsomme eller, for de senere skrifters vedkommende, mindre overbevisende karakter — en mangel, der synes os at ophæve eller ialfald betydelig at begrænse den sande og adækvate karakter, som tilkjendes den. Vil man tænke den spinoziske anden er-

kjendelsesart efter dens indre konsekvens, vil man maatte sige, at refleksionen i deduktiv eller induktiv form dels tjener som leilighedsaarsag for, at det i den simple idé hvilende indhold bliver aktuelt i anskuelsen, dels tjener til at bringe dette indhold, idéernes systematik, i en forstandsmæssig og demonstrativ form. Dette har dog Spinoza neppe gjort sig klart. Hvilken rolle refleksionen spiller i hans system, vil vi senere paa flere punkter faa anledning til at betragte.

Kapitel X.

Den tredie erkjendelsesart: den intuitive viden (cognitio eller scientia intuitiva).

95. Den *tredie erkjendelsesart*, scientia eller cognitio intuitiva, kan ei *opkomme* af den første, men *kun* af den *anden*, saasom de klare og tydelige idéer kun kan opkomme af andre klare og tydelige; saaledes læser vi i eth. V prop. 28 c. dem. Da den første imidlertid ligger til grund for den anden, vilde man ogsaa om den tredie kunne sige, at den opkommer af og har sit stof i den første; men da den ikke staar i sammenhæng med imaginatio som saadan, men kun med den i samme hvilende refleksion, d. e. med intellectus, er det konsekventere med Spinoza at udtrykke forholdet saaledes, at man lader den tredie opstaa af den anden. At den skuende viden opkommer af den reflekterende, kan kun betyde, at den sidste er foranledning for den første ved, at intuitionen ligger latent i refleksionen paa lignende maade som denne i forestillingen. I medfør af den spinoziske opfatning af forholdet mellem leilighedsaarsag og principiel aarsag kan man sige, at, ligesom forstanden er leilighedsaarsag for den intuitive viden, saaledes er omvendt denne principiel aarsag for hin. Spinoza siger

ogsaa udtrykkelig, at, naar mathematikerne finder det fjerde proportionaltal til de tre givne paa grund af proportionens natur i kraft af en læresætning hos Euclid, d. e. efter den anden erkjendelsesmaade, »ser de dog ikke de givne tals adækvat eproportionalitet, og, hvis de ser den, ser de den dog ikke i kraft af hin læresætning, men intuitivt uden at foretage nogen beregning« (De int. em. tr. pag. 9); den første nægtelse hidrører fra erkjendelsestraktatens vaklende behandling af forstanden (§ 94) og tør tænkes væsentlig, om end ei fuldkommen, ophævet paa ethikens standpunkt; men tanken om intuitionen som forstandens principielle grund er helt i ethikens aand.

96. Den intuitive viden *fattes* paa en noget *forskjellig maade* i Spinozas skrifter. I den noget mystiske *tractatus brevis* lægges vægten paa den anskuende, umiddelbare, karakter af denne viden, der bærer navnet »den klare og tydelige erkjendelse«; dens objekt er efter dette skrift ikke udenfor, men i den erkjendende (II cap. 4); Gud erkjendes ved den umiddelbart (II cap. 22); ja, den bestemmes som »en følelse og nydelse af sagen« (II cap. 2). Den mere ræsonnerende *De intellectus emendatione tractatus* betegner den tredie erkjendelsesart som de to andre med ordet »opfattelse« (perceptio); den er »den opfattelse, hvori en ting opfattes ved dens væsen alene eller ved erkjendelsen af dens nærmeste aarsaag« (pag. 8); af disse udtryk synes det første at pege i retning af en umiddelbar skuen, det andet i retning af en slutning; af de anførte eksempler synes ligeledes nogle at fremhæve det første, andre det andet moment; paa en umiddelbar skuen synes følgende eksempler at tyde: jeg ved, hvad det er at vide noget, af, at jeg ved noget; hvad der er det 4de proportionaltal til 3 givne (§ 95); jeg ved, at to linjer, der er parallele med en tredie, er indbyrdes parallele; paa en slutning fra den nærmeste aarsag tyder eksemplet, at jeg af mit kjendskab til sjælens væsen ved, at den er forenet med legemet (De int. em. tr. pag. 9). *Ethiken* fremhæver ligeledes dels en umiddelbart skuende, dels en konkluderende side ved »den intuitive viden« (erkjendelse). Definitionen i eth. II prop. 40 schol 2

fremhæver den sidstnævnte karakter: »denne erkjendelsesart skrider frem fra den adækvate idé af visse Guds attributers formale væsen til den adækvate erkjendelse af tingenes væsen«. Men i selvsamme scholium betegnes denne erkjendelsesmaade som intuitiv, og den adskilles fra de andre ved, at den ei lig disse bestemmes som en dannen af almenbestemmelser; som man kan se ved de simpleste proportionaltal, bestaar den ikke i en forstandsmæssig slutning ud fra tallenes eiendommeligheder; thi ved den »ser enhver«, hvad der er det fjerde proportionaltal, »og dette meget klarere, fordi vi slutter selve det fjerde af selve det forhold, som vi med ét blik ser, at det første har til det andet.« I det sidste udtryk er den 3die erkjendelsesart tydelig betegnet som *enhed* af *slutning* og *skuen*.

Denne adækvate erkjendelse har som naturlige objekter de *simple idéer*, om hvilke vi har seet, at de udgjør en forening af væsensbestemmelser, der *tænkes* i en *anskuelse*, og at de kun kan fattes rigtigt. Heraf fremgaar ogsaa, hvorledes denne erkjendelsesmaades enhed af slutning og skuen maa tænkes. Nærmest synes der mellem disse to momenter at herske en uforsonlig modsætning; flere fortolkere har ogsaa fremholdt, at Spinoza paa dette punkt enten befinder sig i en selvmodsigelse eller ialfald er uklar, idet han snart fremstiller denne viden som en skuen, snart som en slutningsmaade. Det synes, som om det anskuede billede er enkelt og tilfældigt, det tænkte begreb derimod almindeligt og nødvendigt. Vi har dog fundet Spinozas opfattelse at være den, at tænkningens almindelighed og nødvendighed aabenbarer sig gjennem de geometriske og andre simple anskuelser; idet for vor anskuelse en bestemt kugle bliver til ved en bestemt halvcirkels dreining om dens akse, foregaar der en indre skuen, der er ét med begribelsen; igjennem den bliver den enkelte figurs konstruktion en aabenbaring af det almindelige og nødvendige begreb, der bestemmer sig selv, hvorfor i og med anskuelsen en logisk tankerække finder sted.

97. Denne viden er *hævet over tid*. Det heder, at »den tredie erkjendelsesart afhænger af sjælen som af sin formale (d. e. logiske) aarsag, forsaavidt sjælen selv er evig« (eth. V

prop. 31), og at »den tredie erkjendelsesart er evig« (eth. V pr. 33 dem.); det heder ogsaa, at intet kan omstøde den paa denne intuitive erkjendelse byggede intellektuelle kjærlighed til Gud (eth. V prop. 37), fordi dette vilde være det samme som, at det sande kunde blive falskt (ib. dem.). Da tænkningens subjektive side og dens objektive indhold altid sættes parallele, og da dette tænkes hævet over tiden, kaldes denne viden evig, d. e. bestaaende i den logiske eksistenssfære, der er hævet over tiden. Denne evighed, der altsaa er en nødvendig følge af, at denne viden er en virkelig erkjendelse af tingenes væsen, deler den intuitive med den forstandsmæssige. Men hin har en art evighed, hvorved den skiller sig fra denne, en evighed, der følger af dens form, d. e. af dens intuitive karakter; i denne ligger det nemlig, at erkjendelsens logiske indhold ikke som ved den forstandsmæssige viden for bevidstheden falder fra hinanden i tiden, ikke i selve opfattelsesakten — anskuelsen — optræder aktuelt i begrebernes, dommenes og slutningernes form, men kun som en udelelig enhed, »i ét blik«; derfor betegnes denne erkjendelse af Spinoza *simpelthen* som *evig*, som en erkjendelse »under evighedens synspunkt«, medens *forstanden* ser tingene kun »under *et vist* evighedens synspunkt«. Heraf følger ogsaa, at figurers og andre simple idéers mekaniske konstrueren for den ydre sans i tiden ikke anskues som saadan i den intuitive viden, idet denne megetmere maa tænkes som en ved den ydre foranlediget indre øieblikkelig skuen. Som et eksempel til belysning af denne erkjendelses forhold til de to andre nævner vi et geometrisk bevis. Et saadant fremviser en forstandsmæssig kjæde af ligninger, ledsagede af konstruktioner, der frembyder sig for den ydre anskuelse; men alt dette er kun en forberedelse for bevissatsen, der paa et bestemt punkt, foranlediget ved det forudgaaende, springer frem i en indre anskuelse. I dette intuitionens øieblik forsvinder den tidligere forstandsmæssige overveielse, den konstruerede figurs kvantitativitet og ufuldkommenhed, ogsaa de opførte hjælpelinjer, fra bevidstheden, og den angjældende sandhed fattes ved sig selv. Efter dette evighedens øieblik vil den ved hjælp af refleksionen kunne

fremstilles i mathematisk form, og andre sandheder deduceres af den. Men man maa derhos betænke, at den anskuede sandhed allerede ligger latent i det forudgaaende forstandige ræsonnement, at paa den anden side dette mathematiske ræsonnement saavelsom den senere optrædende mathematisk-abstrakte sandhed er helt tilstede i intuitionen efter væsenet, kun ikke i mangfoldighedens og abstraktionens form, og at den sidstnævnte form er nødvendig, forat den skuede sandhed skal faa sin videnskabelige betydning. Vi har i dette vort eksempel simplificeret forholdet derhen, at vi kun har tænkt os ét intuitivt øieblik; i virkeligheden maa dog enhver af de forberedende konstruktioner ledsages af sin intuitive opfattelse, der ligeoverfor bevissatsens intuition staar som forberedende. Vi kunde ogsaa anskueliggjøre det intuitive øieblik ved at minde om, hvad der foregaar i gjenkjendelsens akt, der er forberedt gjennem analyse af den iagttagede persons kjendemærker og maaske efterfulgt af en beskrivelse af, hvori identiteten bestaar, men i sig selv er en sjælelig handling, hævet over tidens og refleksionens sønderlemmelse, ligesaa ved at henvise til, hvorledes en opfindelse bliver til, eller overhovedet til genialitetens frembrud af den talentmæssige sjælevirksomhed. — Af vor foranstaaende udvikling fremgaar tillige, at det spinoziske øieblik i lighed med det platoniske ikke alene er at fatte som et tidsatom, hvorved det vilde mangle den sande »evighed«, men ogsaa og hovedsagelig maa tænkes som et princip, der ligger i hele den forudgaaende refleksion, ja, i det logiske system af tilværelsens totalitet. Kun dette princips aktuelle fremtræden for bevidstheden, dets virkelig aktuelle anskuelse, er indskrænket til det korte tidsmoment. Hvor ofte sjælen vil opleve saadanne intuitive øieblik, hvor mange simple idéer den faar øie paa, og hvor stor del af disses indhold den vil kunne tilegne sig gjennem den indre skuen, beror paa subjektets begavelse og intellektuelle udvikling. Dette er forskjelligt ikke alene for de forskjellige mennesker, men ogsaa for de forskjellige perioder af den enkeltes liv. Spinoza bekjender selv i erkjendelsestraktaten (pag. 9): »Dog er de ting, som jeg hidindtil har kunnet forstaa ved en saadan erkjendelse, meget faa.«

At denne individuelle og periodiske forskjellighed med hensyn til omfang og indhold af denne erkjendelse ikke ophæver den sande almengyldighed, som Spinoza vil tillægge den, er let at indse; thi denne almengyldighed fordrer ikke, at alle mennesker skal vide lige meget ved denne erkjendelsesform, men kun, at det, som de ved i kraft af denne, er almengyldigt, d. e. enten er fattet eller vil kunne fattes af enhver, der har de nødvendige betingelser derfor, og at aldrig noget usandt sniger sig ind i kraft af den intuitive viden.

98. Efter sit *indhold* er den intuitive viden en *sand tænkning*, en principiel erkjendelse. Dens nærmeste indhold er principerne, de selvindlysende begreber eller »simple idéer«. Det er dens indholds simpelhed, der gjør, at den høieste viden kan have en intuitiv form. Men de spinoziske begreber er ikke døde almenforestillinger, men udtryk for en fastholdt bevægelse; derfor har vi i ethvert begreb fundet en dom (cfr. § 22) og specielt i de simple idéer en apriorisk-synthetisk dom (§ 80); den intuitive viden gaar saaledes paa saadanne, i begrebet indesluttede, domme, d. e. paa synthetiske domme, der er reducerede til analytiske. Men endelig har vi fundet en hel, nøiere beseet: en dobbelt grundsrække indesluttet i den simple idé (§ 81 f.); i den intuitive viden ligger saaledes i og med begrebet en synthetisk og en analytisk slutning eller slutningsrække indesluttet. Slutningens synspunkt er det fuldkomneste, naar der spørges om intuitionens tankeindhold, og deraf tør det forklares, at dette synspunkt er det, der af Spinoza specielt fremholdes ved bestemmelsen af den intuitive viden. Denne bestemmes i definitionen (eth. II pr. 40 sch. 2) som en fremadskriden fra det rigtigt fattede attribut til tingens rigtigt fattede væsen (cfr. vor § 96); som en følge heraf opfattes denne erkjendelsesmaade af fortolkerne almindelig som en udelukkende synthetisk. Men paa et andet punkt (eth. V pr. 36 schol.) bestemmes den intuitive viden som en slutning fra de enkelte tings væsen til deres afhængighed af Gud; herefter vil den repræsentere den analytiske tilbagegang fra det lavere til det høiere begreb. Den intuitive erkjendelse maa saaledes bestemmes som en *enhed* af den fremadskridende og

den tilbageskridende slutningsmaade, af *synthese* og *analyse*. Den første bevægelse fra det høiere til det lavere begreb, fra kuglens væsen til halvcirkelens, repræsenterer hos Spinoza den principielle eller væsensforstaaelsen; den anden bevægelse, gangen fra det lavere til det høiere begreb, fra halvcirkelen til kuglen, repræsenterer den empiriske eller leilighedsforklaringen; men begge er, som vi har seet, sammensluttede i den simple idé. Synthesen, der i sidste (eller maaske rettere: første) instans gaar ud fra Gud eller det guddommelige attribut for at naa til det laveste endelige individ, og den analytiske fremgang fra dette til hin, er to forskjellige sider af den samme tankebevægelse; men at de kan fattes saaledes og i ethiken bestemmes som én og samme erkjendelsesart — ikke engang som to former af denne — bliver kun muligt ved, at begge indgaar som led i en udelt anskuelse. Naar definitionen som nævnt kun fremhæver udgangen fra attributet, tør dette være at forklare som en denominatio a potiori; thi det guddommelige, principielle, er altid det forudgaaende (prius), den guddommelige proces den overgribende; den empiriske kan betragtes som en omvendt aabenbarelse af denne. Erkjendelsestraktaten ser sagen under et synspunkt, hvorunder begge de førnævnte kan subsumeres; den lader nemlig tingen gjennem denne erkjendelsesmaade »fattes ved sit væsen alene eller ved erkjendelsen af dens nærmeste aarsag.« Det sidstnævnte udtryk, der forklarer ved hjælp af aarsagen, lader uafgjort, om her menes den høiere, evige, eller den lavere, endelige, aarsag; man kan herefter antage begge forklaringer som gyldige, begge aarsagsrækker som indesluttede i denne viden; det samme fremgaar af det førstnævnte udtryk, der indeslutter det andet i sig (thi definitionerne, der af Spinoza tildeles den opgave at fremlægge sagens væsen, skal efter ham forklare tingen ved dens nærmeste aarsag). I væsenet af den evige realitet eller dettes parallel: den simple idé, der fattes ved sig selv, er gangen fra oven og gangen fra neden bragte til hvile, begge processer forsonede og fastholdte som enhed, fattelige gjennem skuen. Det intuitive udtryk »ved sit væsen alene« og det konkluderende »ved erkjendelsen af den nærmeste aarsag« (cfr. § 96)

løber saaledes ud paa den samme enhed af de to forskjellige processer; dobbelt-slutningen hviler i intuitionen. Om forholdet mellem deduktionen og den analytiske slutning, specielt i den sidstes former som induktion og som analogi, sammenligne man kapitel 15. Paa grund af, at den intuitive viden indeslutter en saadan dobbeltproces i sig, indbefatter ogsaa den derpaa byggede *intellektuelle kjærlighed til Gud*, den religiøse dyd, to momenter: denne bestaar i, 1) at mennesket i sig selv, det endelige væsen, opdager Guds evige væsen og 2) derpaa med udgang fra dette deducerer sig selv, d. e. fatter sig selv i sin eiendommelighed som en virkning af, d. e. et moment i Gud (cfr. eth. V pr. 36 schol. slutn.). Da i den intuitive sjæl idealitet og realitet er ét og det samme, er sjælen i og med denne sin opfattelse et virkeligt moment i Gud; den intuitive sjæl er med den forstandige en tænkemodus i Gud (eth. V pr. 40 schol., cfr. § 53); den intuitive og den forstandige tænkning udgjør den udødelige sjæl, hvorved man altsaa maa erindre, at denne udødelighed ikke falder sammen med en endeløs bestaaen i tiden, men med en bestaaen i den tidløse evighed (eth. V pr. 23 c. schol., 40 cor. o. a. s.). Paa grund af parallelismen mellem sjæl og legeme har den intuitive fatten af sjælens evige væsen sin objektive parallel i en opfattelse af legemets væsen under evighedens form; til den evige sjæl svarer det evige legeme, d. e. den tidløse kvalitet i legemet (eth. V pr. 23 c. sch. og 29). Da den intuitive, intellektuelt elskende, sjæl er et moment i Gud, er sjælens kjærlighed til Gud ét med Guds kjærlighed til sig selv (eth. V pr. 36) — en sætning, der altsaa ikke, som man ofte har ment, bortreducerer enten sjælen eller Gud, men er et udtryk for den førstes moment-forhold til den sidste. Sandsynligvis har denne Spinozas opfattelse af religionen været leilighedsaarsag til, at *Schleiermacher* har baseret religionen paa den absolute afhængighedsfølelse ligeoverfor Gud. (Om forholdet mellem Spinoza og Schleiermacher, hvis system i sit grundvæsen minder saa meget om spinozismen, sammenligne man det lærerige arbeide af *P. Schmidt:* Spinoza und Schleiermacher, Berlin 1868, et

arbeide, der dog maaske lider noget under en tendens mod at reducere forholdet til et blot ydre lighedsforhold).

99. Idet den intuitive viden i sig selv indeslutter en dobbelt proces, afspeiler den den objektive tilværelses dobbeltproces: væsens- og endelighedskausalitetens proces, i forsonet form. Ved saaledes i skuen at forsone den modsatte verdensbevægelse — *Heraklits* udstrømning fra oven og fra neden forklaret i evighedens hvile — bliver den intuitive erkjendelse en *forsoning* af alle tilværelsens *modsætninger*, en sand »coincidentia oppositorum«. (Derpaa beror t. eks. enheden af den høiere og den lavere realitet, specielt af substansen (attributerne) og modi eller af Gud og verden). Som en forsoning af modsætninger bliver denne viden efter Spinozas tankegang istand til at magte *individualiteten* og adskiller sig derved fordelagtigt fra den forstandsmæssige erkjendelse. Thi hvad der gjør vanskeligheden ved at erkjende det individuelle som saadant, er jo netop dette, at det er en indre forening af uendelige forskjelle og modsætninger, hvilke i refleksionen falder fra hinanden. Derved bliver den skuende erkjendelse, hvad Spinoza lader den være, i en særegen betydning adækvat, et fuldendt speilbillede af realiteten; thi al realitet bestemmes hos vor filosof som noget individuelt. Den intuitive erkjendelses høiere grad af konkrethed fremfor forstanden (der dog som en sand viden i nogen grad er konkret) kommer til udtryk i eth. V prop. 36 schol.

100. Da den tredie erkjendelsesart har sin specifike eiendommelighed i den indre skuen af enheden eller principet, medens den anden karakteriseres ved de ræsonnerende slutninger, d. e. forbindelser af domme, kan man betragte hin som idéens, denne som dommens erkjendelsesmaade (cfr. § 22). Man kan ogsaa bestemme forholdet saaledes: Medens den *anden erkjendelsesart* er et ligefremt udtryk for tænkningens *logiske* karakter, dens indre konsekvens, har *den tredie* sin sidste erkjendelsestheoretiske grund i *tænkningens bevidste karakter*. Vi har jo foran bestemt den intuitive viden som en skuen, der i sig indeholder en forsoning af en fremad- og en tilbageskridende slutningsproces, som en skuen af to modsatte be-

vægelsers hvilepunkt eller forsoning. Men dette er jo for vor filosof netop det eiendommelige ved bevidstheden efter dens form som saadan, at ethvert moment i den er en skuen, der efter muligheden indeslutter en proces af — i den høieste form: opadstigende (§ 39) — objektiveringer, der imidlertid fastbindes ved en proces i modsat retning, idet ethvert objekt identificeres med det tilsvarende subjekt, at altsaa enhver bevidsthedsakt efter muligheden indeslutter og i sig (d. e. ved skuen) forsoner en fremadskridende og en tilbageskridende tankerække (cfr. kap. 4 o. a. s.), hvorved enhver idé efter sin form som bevidst er »en simpel idé«. Bevidstheden kan saaledes efter sin form betragtes som en intuitiv viden og, da tænkningens form hos Spinoza er det logiske prius, som al anden intuitions forudsætning. At ogsaa Spinoza selv betragter bevidstheden som en art intuitiv viden, synes at fremgaa af hans i § 96 citerede eksempel paa denne: jeg ved, hvad det er at vide noget, af, at jeg ved noget. En følge af denne betragtning er ogsaa hans lære, at tankens konsekvens kan aabenbare sig gjennem den enkelte tænkeakt (cfr. § 51). Enhver intuitiv akt er en saadan tanke, hvori konsekvensen er indesluttet; i intuitionen ligger det formelle sandhedskriterium, visheden, med det reelle, modsigelsesfriheden, indesluttet i hint; ved denne forening bliver intuitionens vished — til forskjel fra imaginationens — af fuld reel betydning. — Naar Spinoza (cfr. § 96) henfører til den intuitive viden ogsaa det, at jeg af sjælens væsen kjender dens forening med legemet, er det kun tilsyneladende, at intuitionen i dette eksempel er traadt tilside for en blot reflekterende tænken; thi hos vor filosof er jo legemet sjælens objekt (eth. II pr. 13), der forholder sig til sjælen paa samme maade som denne til sin idea (eth. II pr. 21); ligesaavist som det altsaa beror paa intuitiv viden, naar i bevidstheden subjektet af sig udleder sit objekt i enhed med sig selv, ligesaavist beror det for Spinoza paa en intuition, naar bevidstheden af sit væsen udleder legemet som sit objekt i enhed med bevidstheden selv, da denne deduktion egentlig kun er bevidstheden selv paa dens laveste trin. Derimod henfører erkjendelsestraktaten (pag. 8) til den anden erkjendelses-

art den erkjendelse, hvorved sjælens forening med legemet sluttes af, at vi perciperer legemet gjennem sansning. Da subjekt og objekt i bevidstheden findes som forsonede trin i en proces, kan man heraf slutte, at ogsaa modsætningen mellem subjekt og objekt maa henregnes til de modsætninger, der forsones i den intuitive viden, altsaa i afledet betydning: modsætning mellem sjæl og legeme, mellem tænkningen og den legemlige verden, og — absolut seet — mellem det guddommelige tænknings- og det guddommelige udstrækningsattribut. Man kunde ventet, at i den intuitive viden (som i bevidstheden) modsætningen mellem subjekt og objekt var bleven helt ophævet, d. e. begge led nedsatte til muligheder inden selve den intuitive tænken, at altsaa udstrækningen var bleven ophævet som selvstændigt attribut og tanken om legemet som sjælens objekt konsekvent fastholdt; man kunde i konsekvens heraf ventet, at erkjendelsens definition som tænkningens overensstemmelse med en udenfor den staaende gjenstand var bleven omdannet til tænkningens overensstemmelse med sig selv, altsaa *forskjellen mellem sandhed og sandhedskriterium ophævet.* En saadan omdannelse af den spinoziske lære maatte ogsaa medført, at *den intuitive viden*, om hvilken det specielt gjælder, at den udtrykker sin gjenstand, ikke blot i tr. brevis, men ogsaa i ethiken i *eminent* betydning blev hævet over den reflekterende, saaledes at denne kun blev bestemt som et underordnet moment i hin, og at det reelle sandhedskriterium: tænkningens indre konsekvens, væsentlig blev henlagt inden intuitionen (med dens formelle kriterium). Denne ophævelse af det dogmatiske udgangspunkt, d. e. af tanken om tænkningens overensstemmelse med en ydre gjenstand, og denne nedsættelse af refleksionen til en kun momentan berettigelse laa dog for langt borte fra Cartesius saavelsom fra de øvrige forgjængere til, at den modnede spinozisme kunde komme til at gaa denne vei.

101. Den betydning for Spinozas erkjendelseslære, som vi saaledes har troet at maatte tillægge den intuitive erkjendelse, fremgaar tydeligere, naar vi kaster et blik paa opfattelsen af den *guddommelige tænken*, hvortil den menneskelige viser hen

som til sin sidste grund, og hvoraf den selv udgjør et moment (cfr. foran §§ 29 og 98). Den absolute viden er som saadan *intuitiv* og *fatter alt i ét blik;* ogsaa det, der for os endnu er »sammensat« og fattes kun under endelighedens synspunkt, er i den guddommelige tænken simple idéer eller rettere: led i en eneste simpel idé, hvoraf uendeligt følger paa uendelig mange maader (eth. II pr. 3 og 4), og hvis gjenstande er Guds eget væsen, og hvad deraf følger (eth. II pr. 3). »I Gud gives der nødvendigvis en idé, saavel af hans væsen som af alt, der med nødvendighed følger af hans væsen« (pr. 3). »Guds-idéen, hvoraf uendelig meget følger paa uendelig mange maader, kan kun være en eneste« (pr. 4). Herved er den guddommelige tænken sat som en absolut, selvstændig, realitet, ei blot som en abstrakt bestemmelse ved den menneskelige tænken; thi det abstrakte er netop for Spinoza det ureelle. Den guddommelige tænken er altsaa selvbevidst; ellers vilde den i realitet staa under den menneskelige; thi »den stumme tegning paa en tavle« betragter vor filosof som noget ureelt. *Loewe* har især deleshed fortjenesten af grundig at have eftervist den konkrete eller personlige karakter af Spinozas Gud (i anhanget til forfatterens Die Philosophie Fichtes, hvortil de, der ønsker en videre udførelse af dette religionsfilosofiske hovedpunkt hos Spinoza, kan henvises). Denne selvbevidste tænken er som en udelt skuen ei knyttet til bestemte idéer. Herhen hører vistnok udtalelsen i et brev til S. Vries (ep. 9, før 27): »Men hvad det angaar, at I siger, at I ikke fatter tænkningen uden under idéer, fordi I ved at fjerne idéerne tilintetgjør tænkningen, saa tror jeg, det hændes Eder, fordi I, der nemlig tænker ting, ved at gjøre det (d. e. ved at fjerne idéerne) aflægger alle Eders tanker og begreber.[1]) Derfor er

---

[1]) Saaledes tror jeg at maatte forstaa dette vanskelige sted. *Kirchmann* synes at opfatte »res« i res scilicet cogitantes som apposition til vos, idet han oversætter »Sie als denkendes Wesen«. *Auerbach* tager res som objekt for cogitantes og hele udtrykket som en forklaring til id facitis; han oversætter: »während Sie diess thun, dass Sie nämlich die Dinge denken«. Ingen af disse opfatninger synes mig at stemme ret med sammenhængen. Jeg foreslaar at tage res som objekt for cogitantes, dette ord som appo-

det ikke underligt, at I, naar I har fjernet alle Eders tanker, senere intet beholder igjen at tænke«. Herved er formentlig Guds tænken sat som en udelt enhed og som befriet fra ydre objekter, altsaa som en tænkningens tænken (cfr. *Aristoteles*). Som intuitiv er nemlig den guddommelige tænken skabende, hvad vi foran har fundet som en formel bestemmelse ved bevidstheden; »derfor er Guds forstand (intellectus er her et udtryk for bevidst tænken), forsaavidt den fattes som konstituerende Guds væsen, i sandhed tingenes aarsag, saavel aarsag til deres væsen som til deres eksistens« (eth. I pr. 17 schol.); det udtales derhos flere gange, at Gud, Guds forstand og de af ham forstaaede ting er ét og det samme (t. eks. eth. II pr. 7 schol.). Begge de sidste steder peger i retning af at ophøie tænkningen til eneste attribut, en konsekvens, som vi i forr. § har antydet; men meningen er vel nærmest kun den, at ogsaa de andre attributer har tænkningens grundvæsen, d. e. en logisk karakter, og at *i denne betydning* tænkningen kan sættes som altings aarsag eller som identisk med tingene. Som den reflekterende tænkning hos Spinoza efter vor mening konsekvent kunde sættes som et moment i, som en indskrænkning af, den intuitive, saaledes statuerer filosofen selv i Gud virkelig en tænkning ved idéer, der er en uendelig modifikation af den udelte intuitive. Om begrebet »den absolut uendelige forstand«, der indeslutter den hele idéverden, slgn. nedenfor (§ 138).

102. Spinozas lære om den intuitive viden har tilknytningspunkter hos *Cartesius*. Et saadant ligger i selve det cartesiske udgangspunkt cogito ergo sum, naar man nemlig opfatter dette som én sætning = »jeg eksisterer som et tænkende væsen«, altsaa paa den maade, hvorpaa Cartesius senere, om end ikke straks, fremstillede sit princip, og hvorpaa vi foran (§ 10. a. st.) har fremstillet dette. Henvisningen til klarhed

---

sition til vos og at oversætte: »I, som nemlig tænker ting«, — hvorved forskjellen mellem den menneskelige og den guddommelige tænkning er fremhævet, idet den sidste ikke tænker en mangfoldighed af udenfor den værende gjenstande, men kun sig selv som en idé. Dernæst foreslaar jeg at opfatte id facitis = ideas removetis = cogitationes seponitis.

og tydelighed, der minder om den geometriske erkjendelse, som kriteriet for sandheden peger ligeledes i retning af en intuitiv viden. I sine Regulæ betegner Cartesius den umiddelbare erkjendelse af de første principer som »intuition« til forskjel fra den afledede erkjendelse, »deduktionen«; han har altsaa tænkt sig alle sande aksiomer som produkter af intuition. Den cartesiske lære om denne erkjendelse er dog langt mindre udført end den spinoziske og har ikke den gjennemgribende betydning for systemet som den sidste; overhovedet har jo den cartesiske filosofi en mere abstrakt, reflekterende, karakter end den spinoziske. Den spinoziske intuitive viden har iøvrigt en række forgjængere før Cartesius, om end heller ikke nogen af de tidligere har udformet læren paa Spinozas eiendommelige maade. *Lesbazeilles* (De Logica Spinozæ pag. 39) gjør opmærksom paa, at læren hidrører fra *Plato;* med rette, thi dennes ἐπιστήμη og νοῦς svarer til Spinozas ratio eller intellectus og scientia intuitiva, og intuitionens principielle tilstedeværelse i og momentane frembrud af forstanden minder hos Spinoza om Platos lære angaaende idéernes pludselige frembryden af betragtningen, uagtet vistnok den antike filosof her nærmest har for øie det evige begrebs frembrud af den sanselige anskuelse, hvorved den reflekterende tænken træder tilside; som et mellemled mellem anskuelsen af idéverdenen og sansningens opfattelse af fænomenalverdenen maa dog forstanden sættes ogsaa hos Plato, saasom han ser tallene som et mellemstadium mellem hine to verdener, og hine kun kan fattes gjennem refleksion. Ogsaa *Aristoteles* gjør en beslægtet adskillelse mellem de to erkjendelsesformer; ogsaa for ham falder νοῦς sammen med den umiddelbare, rene, tænken; som tænkningens tænken (νόησις τῆς νοησέως) bestemmer han den guddommelige tænkning. Maaske endnu mere fremtrædende er ligheden mellem vor filosofs tredie erkjendelsesart og den tilsvarende *nyplatoniske*. Plotin nævner jo som staaende over den fordunklede tænken, d. e. over den sanselige erkjendelse, to erkjendelsesarter: διάνοια (eller λογισμός) og νοῦς, af hvilke den første betegner den formidlede tænken, den anden den umiddelbare viden om det oversanselige, den selvanskuelse,

der udgjør den førstes princip. Men ligeoverfor nyplatonikerne viser sig ogsaa en fremtrædende forskjel i grundbetragtningen; Spinoza kjender ikke som disse en fjerde, bevidstløs, erkjendelsesform, staaende over de bevidste, en ubeskrivelig ekstase, der gjør os til ét med guddommen, men uden at lære os, hvad Gud er, kun lærer os, at han er — en idé, der ogsaa hos *Philo* er dominerende; Spinozas aand er mere rationel end disse filosofers og ophæver i det uendelige ikke grænsen som et moment. Fra Plato og nyplatonikerne drager læren om den anskuende tænken sig i forskjellige former gjennem hele middelalderens, specielt dens mystikeres, filosofi; deraf den i det uendelige gjentagne sætning, som vi ogsaa har truffet hos Spinoza, at den erkjendende Gud, hans erkjendelse og det af ham erkjendte er et og det samme (cfr. t. eks. *Carrière*, Die philosophische Weltanschauung der Reformationszeit) og den hos *Nicolaus Cusanus* i hans første periode (cfr. *Uebinger*, Die Philosophie des Nicolaus Cusanus), hos *Heinrich Suso* og hos *Giordano Bruno* fremtrædende lære, at sandheden ligger i modsætningernes identitet, i coincidentia oppositorum. Hos Cusanus heder det t. eks., at aanden paa det høiere erkjendelsestrin kun skuer sit eget uforanderlige væsen og derved bliver istand til at fatte tingenes uforanderlige væsen; »den ser, hvorledes altet er ét og det ene alt; det er, som om den i punktet saa al størrelse, i centret den hele kreds« (Uebinger pag. 23), og hos Bruno heder det, at »øieblikkene og timerne ikke har mere væren end aarhundrederne, at punktet er = linjen« etc. (Brunos De la causa, principio ed uno i Lassons tyske oversættelse, Philos. Bibl. Bd. 53, S. 120), ligesom den italienske filosof oftere sammenligner det uendelige verdensalt med en cirkel med uendelig radius, hvor periferi og centrum er overalt. For Spinoza har rimeligvis Bruno og Maimonides været det nærmeste historiske tilknytningspunkt for læren om den intuitive viden og om modsætningsidentiteten. Men det er betegnende for den i sammenligning med Brunos filosofi reflekterende karakter i spinozismen, at Spinoza trods sin tilbøielighed til mystik dog aldrig lader sig henrive til en saadan abstrakt identificeren af modsætningerne, som de nys cite-

rede steder af Bruno vidner om. Trods al lighed med tidligere lærdomme beholder Spinozas opfatning paa dette punkt sin helt eiendommelige karakter. Denne turde maaske nærmest ligge *i den maade, hvorpaa vor filosof sætter intuitionen i forbindelse med den analytiske og den synthetiske slutningskjæde, som disses tidløse forsoning.* Paa den anden side træffer vi den spinoziske erkjendelsestheori og specielt dens intuitive viden oftere i den efterfølgende filosofi. Hos Leibnitz findes vistnok tilknytningspunkter. *Kant*, der ialfald direkte var uberørt af Spinoza, kom, som vi før har seet, fra sit standpunkt til resultater, der trods al forskjellighed fra de spinoziske dog tangerede disse. En direkte paavirkning fra Spinoza tør man derimod se i *Fichtes* dialektik og især i *Schellings* intellektuelle anskuelse, hvilken dog har en mere poetisk, partikularistisk karakter end vor filosofs intuitive viden, og i *Hegels* mere rationelt udformede spekulative viden. Den i Spinozas simple idéer satte, gjennem intuitiv erkjendelse fattelige, enhed af deduktion og analyse har den sidstnævnte filosof søgt at gjennemføre i sin dialektiske methode.

103. For at sige nogle afsluttende ord om de 3 spinoziske erkjendelsesarter, hvilke vi nu har søgt at fremlægge efter deres forskjellige bestemmelser, vil vi fremhæve det logiske *gradsforhold*, der bestaar mellem dem. Forestillingen betegner en lavere grad af forstanden, denne, hvori intuitionens indhold falder fra hinanden efter de logiske bestanddele, kan betragtes som en indskrænkning af den intuitive viden. Da denne viden netop har til sin gjenstand tilværelsens bevægelsesproces, d. e. den indskrænkende og den udvidende tilværelseskausalitet, vil den intuitive viden selv være et udtryk for forholdet mellem erkjendelsesarterne. Som den høieste har denne viden ikke alene de underordnedes indhold optaget i sig, men indeslutter ogsaa sit eget forhold til de underordnede og disses indbyrdes forhold. Intuitionen svarer for saavidt som erkjendelsesmaade til dens høieste begreb: substansen; af hins som af dennes væsen følger dens forhold til andet, dens »eksistens«. At det ved denne viden som ved de fleste erkjendelsestheoretiske kapitler efterviste indskrænkningsforhold,

viser hen til opfattelsen af tænkningen, siger sig selv; thi erkjendelse er jo hos Spinoza et med tænkningen, nemlig denne seet fra dens objektive side. Med hensyn til tænkningen som saadan har vi allerede i kapitel 2 fremhævet, at den forskjellige brug, som vor filosof gjør af dette ord, er et udtryk for de forskjellige grader af indskrænkning, som han finder i den ene og samme tænknings væsen.

Da en kritisk indgaaen paa de enkelte spinoziske lærdomme ligger udenfor nærværende arbeides plan, vil vi med hensyn til erkjendelsesarterne indskrænke os til følgende bemærkninger: 1) Om end den relativt berettigede form af imaginatio, den »rigtige« forestilling (cfr. § 65), lader sig tænke som en begrænsning af den høiere erkjendelse — den sanselige forestilling af solen t. eks. som en indskrænket form af den tænkte —, lader det sig vanskelig fatte, hvorledes den rene *vildfarelse* kan opkomme af den høiere viden; thi vildfarelsen er som saadan, d. e. som en tænkeakt, hvortil ingen objektivitet svarer, ingen absolut nægtelse, som Spinoza vil, men en realitet — dog en saadan realitet, der ikke lader sig deducere af den adækvate erkjendelse. 2) Som allerede foran (§ 100) antydet, synes den delvis abstrakte viden, forstanden, ikke med fuld konsekvens at kunne bestemmes som en adækvat ved siden af den helt individuelle, men i det høieste at kunne betragtes som et underordnet moment i denne. Dette peger paa en i spinozismen ikke helt forsonet *modsætning* mellem *almindeligt* og *individuelt*, mellem *realisme* og *nominalisme*.

Kapitel XI.

Almindelige bemærkninger om grund — følge og aarsag — virkning hos Spinoza.

104. Den indre konsekvens, Spinozas reelle sandhedskriterium (cfr. kap. 5), viser først og fremst hen til *grundsprincipet*, som vi nu gaar over til at betragte. Det er en temmelig almindelig paastand, at Spinoza har sammenblandet grund og aarsag eller tænkt begge disse begreber som absolut identiske — saaledes allerede *Jacobi*, Wke IV/2 S. 144 f. —, en paastand, hvorfor der dog neppe er fremført noget indgaaende bevis. Under denne forudsætning kan man enten understrege aarsag og opfatte grunden kun som et andet navn for hin objektive realitet; subjektiviteten som noget fra objektiviteten forskjelligt betragtes da som et skin; grundene forsvinder, og der sættes kun aarsager. Denne antagelse fører saaledes til den *materialistiske* opfattelse af spinozismen, repræsenteret af Wachter, Leibnitz, Garve, Thomas, Nourrisson, v. Oettingen, hvilken sidste sammenligner Spinoza med Czolbe, o. a. Man kan imidlertid ogsaa lægge vægten paa grundens begreb og mene, at aarsag i Spinozas sprog betyder en subjektiv tanke; i saa fald bliver den reelle kausalitet og den i denne producerede mangfoldighed i naturen et blot og bart skin, natura naturata bliver et logisk system, der kun for vor subjektivitet har nogen betydning. Vi føres altsaa derved til den *Maimon-Hegel-Erdmannske betragtning*, hvorefter den eneste realitet i spinozismen er den bestemmelsesløse substans, medens modi og den disse producerende kausalproces (saavelsom attributerne) kun hører hjemme i den subjektive opfattelse. Fra et helt andet standpunkt gjør *Pollock* — uden noiere indgaaen paa den spinoziske tekst — en lignende opfatning af Spinozas aarsagsbegreb gjældende. Spinoza er efter den engelske filosofs mening »langt fra at betragte kausaliteten som en hemmelighedsfuld magt, der sammenholder naturens orden; Spinoza betragtede aarsag og virkning som korrelater, dannede

af os til adskillelse af visse dele af naturens orden fra dens helhed for bedre at faa denne undersøgt, intet andet« (Spinoza, his life and philosophy, pag. 160). Hvis kausaliteten, saavelsom rummet og tiden, i Spinozas system ikke var en blot og bar hjælp for vor forestilling (aid of imagination), men en real magt, maatte den efter Pollock aabenbare den mest universelle naturlov, »endog gaaende forud for ensartethedens lov« (prior even to that of uniformity), hvilken af den engelske forsker sættes som den høieste naturlov i spinozismen; en uendelig opfattelse vilde fatte alt paa én gang og ikke fatte nødvendigheden som fordelt paa aarsag og virkning (ib. pag. 161). Det vil være nødvendigt at undersøge, hvad Spinoza selv lærer angaaende forholdet mellem grund og aarsag.

105. Hvad der har afholdt filosoferne fra en nøiere indgaaen paa Spinozas *grunds- og aarsagsprincip*, er vel væsentlig den omstændighed, at Spinoza ikke formulerer disse principer og ikke leverer nogen direkte bestemmelse af deres forhold til hinanden. Principernes natur og indbyrdes forhold ligger dog indesluttet i flere spinoziske udtalelser. Først og fremst maa her fremhæves det *4de aksiom i ethikens 1ste bog:* »Erkjendelsen af virkningen afhænger af erkjendelsen af aarsagen og indeslutter samme«. Denne indholdsrige sætning, der i udtrykkets prægnans turde kunne stilles ved siden af Tacitus's bedste, er af grundlæggende betydning for systemet og citeres ofte i ethiken, cfr. beviserne til eth. I prop. 3, pr. 6 cor. »aliter«, pr. 25, II pr. 5, II pr. 6, (hvilken sidste citeres i eth. II pr. 9 dem., der igjen ligger til grund for II pr. 25 dem. og II pr. 45 dem., cfr. V ax. 2), eth. II pr. 7 (citeret i beviserne til II pr. 8, pr. 9, pr. 9 cor., pr. 15, pr. 19, pr. 20, pr. 24, pr. 25, pr. 26, V pr. 1 og i II pr. 21 schol.), eth. II pr. 16, II pr. 45, V pr. 22. Ax. 4 forudsætter det forudgaaende aksiom (eth. I ax. 3): »Af den givne bestemte aarsag følger virkningen med nødvendighed, og derimod, hvis der ikke gives nogen bestemt aarsag, er det umuligt, at virkningen følger«. Hvis det 4de aksiom ikke i sig selv maatte være tydeligt nok, viser dets anvendelse paa de citerede steder, at dets øiemed er at fremhæve *overensstemmelsen mellem aarsag*

— *virkning* paa den ene side og *erkjendelsen af begge* paa den anden side; ligesom virkningen afhænger af aarsagen og indeslutter denne i sig (et udtryk hvorom mere nedenfor), hvilket siges i det forudgaaende aksiom, saaledes skal efter aksiom 4 ogsaa erkjendelsen af den første afhænge af og i sig indeslutte erkjendelsen af den anden, d. e. følgen skal afhænge af og indeslutte grunden paa samme maade som virkningen aarsagen. At dette er meningen af aksiomet, og at »erkjendelsen af aarsagen« falder sammen med grunden, ligesom »erkjendelsen af virkningen« med følgen, fremgaar især tydelig af den i systemet saa hyppig citerede 7de læresætning i 2den bog: »Idéernes orden og sammenknytning er den samme som tingenes orden og sammenknytning«, hvori ligefrem er udtalt, at idérækken, d. v. s. grundsrækken, er parallel med aarsagsrækken, ligesaa af sætningens kortfattede bevis, der lyder: »Beviset fremgaar af ax. 4 pars 1. Thi enhver virket tings idé afhænger af erkjendelsen af den aarsag, hvis virkning den er;« af beviset (hvori aksiomets udtryk »erkjendelsen af virkningen« omskrives med »den virkede tings idé«) ser man, at læren om grunds- og aarsagsrækkens overensstemmelse betragtes som en omskrivning af aksiomet. Lærerigt i denne sammenhæng er ogsaa det til eth. II pr. 7 knyttede scholium. Dette bestemmer den i naturen eksisterende cirkel og idéen om denne cirkel som én og samme ting, udtrykt paa to forskjellige maader[1]), og hævder, at en udstrakt ting kun maa forklares ved en anden udstrakt og en idé kun ved en idé; scholiet sætter læresætningen og dermed tillige det ens-

---

[1]) Naar *Høffding* i sin lille populære, klare og instruktive indledning i spinozastudiet: »Baruch Spinoza« (med hvis opfatning af spinozismen jeg dog, som nærværende afhandling viser, i flere punkter ikke kan være enig) mener, at »den i naturen eksisterende cirkel« er et unøiagtigt udtryk istedetfor den legemlige tilstand, der svarer til forestillingen om cirkelen, tror jeg hertil at maatte bemærke, at en korrespondens mellem legemstilstanden og forestillingen vistnok ogsaa læres af Spinoza, men at korrespondensen mellem idé og objekt er et endnu dybere liggende grundprincip i spinozismen, og at legemstilstandene nærmest er et mellemled mellem individets tænkning og universet.

betydende ax. 4 i 1ste bog i forbindelse med læren om attributernes identitet i deres indbyrdes uafhængighed, en lære, der er det metafysiske udtryk for den erkjendelsestheoretiske sætning om modsætnings-identiteten mellem erkjendelsen og dens objekt (cfr. § 54). Spinoza opfatter altsaa grunden som identisk med aarsagen, forsaavidt hin som den forklarende tanke afspeiler denne som den virkende realitet, men derved tillige som forskjellig fra aarsagen, forsaavidt begges form er forskjellig, idet de tilhører to forskjellige attributer, og enhver af dem saaledes staar i kausalsammenhæng kun med led af sin egen række; *grunden er en tankeaarsag, der afspeiler, men ikke staar i real sammenhæng med udstrækningens — og overhovedet med den objektive — aarsag.* Denne opfattelse af forholdet mellem grund og følge er en nødvendig følge af Spinozas bestemmelse af erkjendelsen paa den ene side som en indre konsekvens, paa den anden side som en afspeilen af objektiviteten (cfr. §§ 30 og 50). Den opfattelse, der sætter kun en navneforskjel mellem grund og aarsag, tør herved være modbevist som stridende mod spinozismens ord (specielt mod ax. 4, der efter en saadan opfattelse ingen ret mening vilde give) og dens aand. Spinoza er hverken subjektiv idealist eller materialist, men sætter en identitet i modsætningerne, spec. mellem aand og materie. Hvad især den mening angaar, at kausaliteten hos Spinoza ikke tilhører tingene selv, men kun vor opfattelse, da er den modbevist ved, at kausaliteten hører hjemme i den række, der gaar parallel med tankerækken; det er ogsaa værd at lægge mærke til, at eth. II prop. 7 simpelthen bruger udtrykket »ting« for, hvad eth. I ax. 4 kalder »aarsag og virkning«, ligesom omvendt paa et par af de steder, hvor nævnte læresætninger citeres, eth. II pr. 9 dem. og pr. 20 dem., »aarsager« sættes istedetfor »ting«. At kausaliteten hævdes som en i tingene virkende magt, maa fastholdes mod Pollock; »hemmelighedsfuld« er den ikke i Spinozas øine, men vel er den real, »sammenholdende naturens orden«, hvad vi nedenfor videre vil behandle. Betingelserne for den rette opfattelse af Spinozas grunds- og aarsagsprincip er givne hos de filosofer, der som *Trendelenburg* ser attributernes parallelisme som sær-

kjendet for spinozismen eller, som *Kuno Fischer* og *Camerer*, betragter denne lære, om ikke som den første, dog som en høist vigtig bestanddel inden systemet; dog synes den førstnævnte filosof os at undervurdere den virkende kausalitets betydning ligeoverfor substans-immanensen, ligesom alle de nævnte forfattere efter vor mening feiler ved sin naturalistiske opfattelse af den spinoziske kausalitet.

106. I overensstemmelse med det nys udviklede bør forstaaes saadanne steder i ethiken, hvor grund og aarsag synes simpelthen at sættes identiske. Naar det t. eks. i eth. I pr. 11 dem. »aliter« heder: »Ved enhver ting maa der angives en aarsag eller grund saavel til, at den eksisterer, som til at den ikke eksisterer«, kan meningen kun være den, at der maa angives en af delene: aarsag eller grund, det første, hvis der tales om en legemlig ting, det andet, hvis der handles om en aandelig. I eth. I pr. 16 cor. 1 kaldes Gud »virkende aarsag til alle ting, der kan falde ind under en uendelig forstand«, og dette siges at følge af læresætningen, der lyder: »Af den guddommelige naturs nødvendighed maa uendeligt følge paa uendelig mange maader«; senerehen, t. eks. i pr. 17, siges det, støttet til samme læresætning, at Gud handler; cfr. ogsaa eth. I pr. 36 slgn. m. III pr. 7 dem.; den identitet mellem (logisk) følgen og (real) handlen, hvilken sættes i Gud, bør vistnok kun forstaaes i overensstemmelse med læren om attributernes identitet. Hermed kan sammenlignes definitionen af menneskets »handlen« (eth. III def. 2): »Jeg siger, at vi handler da, naar der sker noget i os eller udenfor os, hvortil vi er adækvat aarsag, d. e. naar der af vor natur i os eller udenfor os følger noget, hvilket kan klart og tydelig forstaaes ved samme alene«. I denne definition skinner ved siden af indholdsidentiteten formforskjellen mellem aarsag og grund, mellem virkning og følge, frem gjennem ordene. — Iøvrigt kommer trods læren om identiteten af grund og aarsag paa grund af Spinozas opfattelse af tænkningen aarsagen konsekvent til at erholde et større omfang end grunden; thi medens den objektive realitet kun kan være aarsag, ikke grund, vil tanken kunne bestemmes ikke alene som grund, men ogsaa som aarsag til en an-

den tanke, en nødvendig følge af, at tanken er bevidst, d. e. baade subjekt og objekt. Det viser sig her, hvad vi flere gange har anledning til at se, at bevidstheden bringer vanskeligheder for gjennemførelsen af det spinoziske grundprincip for erkjendelsen.

107. Vi forsøger nu nøiere at bestemme Spinozas opfattelse af *grund og følge* eller af de hermed parallele bestemmelser: *aarsag og virkning*. Da han ikke anerkjender abstraktioner som sandheder eller realiteter (cfr. § 76), maa enhver tanke for at faa karakteren af en virkelig grund udgjøre en — rigtigere, som vi senere vil se: flere — konkret(e) dom(me) eller idé(er), enhver realitet for at kunne være aarsag danne en individuel(le) ting eller en individuel(le) bestemmelse(r) ved en ting. Denne fordring er saaledes alene et udtryk for, at grunden maa være en virkelig tanke, aarsagen en virkelig realitet. Paa grund heraf er det vistnok, at Spinoza i eth. I ax. 3 til »aarsag« knytter tillægget »bestemt« (determinata), egtl. et overflødigt tillæg, anført til forebyggelse af misforstaaelser; først naar alle aarsagens momenter er tilstede, eksisterer aarsagen som saadan, og først da indtræder virkningen. At ogsaa virkningen maa være konkret, siger sig selv. Da enhver følge med logisk nødvendighed er sammenbunden med sin grund, maa der herske en real nødvendighed mellem aarsagen og dens virkning, saaledes at hin med nødvendighed hidfører eller gaar over i denne, og denne uden hin umulig kan eksistere (cfr. videre § 108). Dette siges for aarsags og virknings vedkommende i det før citerede eth. I ax. 3. Herfra hidrører den determinisme, den udelukkelse af enhver tilfældighed og vilkaarlighed, der er saa gjennemgaaende i spinozismen; enhver lovløshed inden objektiviteten vilde nemlig forudsætte grundløshed inden tænkningen. Da grundløshedens almindeligste form er tanken om den abstrakte grund, hvoraf alt muligt kan følge, er vi her i overensstemmelse med en tidligere udvikling (§ 76), der har ført valgfrihedens og lignende forestillingers benægtelse tilbage til principet om de abstrakte idéers usandhed.

108. Med hensyn *til det indre forhold mellem grund*

og følge erholder vi nærmest veiledning i eth. I ax. 5: »De ting, der indbyrdes intet har tilfælles med hinanden, kan heller ikke forstaaes ved hinanden, eller den enes begreb indeslutter ikke den andens begreb«. Meningen heraf er denne: Naar der intet fællesskab bestaar mellem to ting, og naar der altsaa heller ikke bestaar noget fællesskab mellem de begreber hos os, der repræsenterer disse ting, kan begreberne ikke staa i grundsforhold til hinanden. Grundsforholdet siges altsaa her at forudsætte eller væsentlig indeslutte et vist fællesskab i bestemmelser; ikke alene følgen forstaaes ved hjælp af grunden, men ogsaa denne ved hin (per se invicem intelligi), forsaavidt følgen først aabenbarer, hvad der ligger i grunden; grund og følge indeslutter hinanden, forsaavidt hin tænkes med nødvendighed at gaa over i denne (cfr. eth. II prop. 5 dem.), hvorved denne bliver et latent moment i hin, hin ligesaa et latent moment i denne. Dog bruges udtrykket »indesluttes i« almindelig om grunden ligeoverfor følgen — ikke omvendt —, idet udtrykket passer bedre paa det mindre konkrete begrebs bevaren i det mere konkrete end paa det omvendte forhold. Forseelser mod grundsprincipet betragtes af vor filosof ligefrem som modsigelser, d. e. som overtrædelser af *identitetsprincipet* (cfr. §§ 184 og 186). — Med hjælp af ax. 4 anvendes dernæst i eth. I prop. 3 vort grundsaksiom (5) ogsaa paa *forholdet mellem aarsag og virkning,* hvorefter paa denne læresætnin videre bygges prop. 6, der hævder, at en substans ikke kan frembringes af en anden, saasom substanser, fordi de kun fattes ved sig selv, intet har tilfælles. Spinoza ser altsaa kausaliteten under synspunktet af *et fællesskab i bestemmelser;* der bestaar mellem aarsag og virkning, som mellem grund og følge, en *vis identitet,* cfr. De int. em. pag. 31 øverst, eth. V ax. 2. Da al realitet, som vi senere vil vise, for Spinoza er kraft, kan aarsagsforholdets identitet ogsaa udtrykkes saaledes, at der i virkningen er den samme og en ligestor kraft som i aarsagen. Denne identitet er begrundet i principet »Af intet kommer intet«; hvis der nemlig i virkningen var mere realitet end i aarsagen — det modsatte tilfælde berøres ei —, maatte virkningen have noget fra intet; dette anføres i ep. 4 som

grund mod at tænke et kausalforhold mellem ting, der intet har tilfælles. Naar *Herbart* i sin ensidige kritik af spinozismen (især i metafysikens 1ste bd., W.ke Bd. 3) og *Zimmermann* i sin fra herbartsk standpunkt skrevne, temmelig udførlige, men under misforstaaelser lidende, kritik af ethikens første satser (Sitzungsberichte der phil.-hist. en Classe d. kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Th. 2, 1850; Bd. 6, Th. 1, 1851) dadler ax. 5 bl. a. paa grund af den formentlige ubestemthed i udtrykket »have tilfælles« (commune cum se invicem habere), kan man hertil bemærke: 1) Spinoza bruger rimeligvis med flid det mindre bestemte udtryk fremfor et mere bestemt, forat aksiomet skal passe paa de forskjellige arter af grunde, hvorom mere nedenfor; 2) det læres, hvad nok fortjener at fremhæves, ikke, at ethvert fællesskab konstituerer et grundsforhold, men kun at mangel paa fællesskab udelukker dette, at altsaa grundsforholdet er et specialtilfælde under bestemmelsernes fællesskab.

109. Paa den anden side lærer Spinoza ogsaa *en forskjel* mellem grund og følge, mellem aarsag og virkning. Saaledes siges der i slutningen af eth. I pr. 17 schol., at Guds forstand, »tingenes eneste aarsag«, maa være forskjellig fra tingene saavel efter væsen som efter eksistens; denne paastand bevises ved en henvisning til, at »det virkede er forskjelligt fra sin aarsag nøiagtig i det, som det har fra aarsagen«, hvortil som eksempel anføres, at det ene menneske er aarsag til det andet menneskes eksistens — ikke til dets væsen, der er en evig sandhed, d. e. en over individet ophøiet evig realitet — og derfor i eksistensen forskjelligt fra det andet menneske. *Schuller* udtaler i et brev til Spinoza af 25de juli 1675 (ep. 63, før 65), at han ikke kan forsone sig med denne udtalelse om den guddommelige forstand, og at han er af den mening, at, da efter Spinoza den guddommelige forstand intet kan have tilfælles med vor, hin heller ikke vil kunne være aarsag til denne, hvilket følger af eth. I prop. 3. I sin svarskrivelse (ep. 64, før 66) udtaler mesteren: »Men da alt enkelt, undtagen det, der frembringes af sin lige, er forskjelligt fra sin aarsag saavel efter væsen som efter eksistens, ser jeg her ingen grund

til tvivl«. I disse udtalelser gjøres altsaa en forskjellighed mellem aarsag og virkning ligesaa bestemt gjældende, som andetsteds bestemmelsernes fællesskab fremhæves. Naar der gjøres en undtagelse med hensyn til det, der frembringes af sin lige, kan undtagelsen ikke gjælde forskjelligheden overhovedet, men kun »saavel efter væsen som efter eksistens«, idet t. eks. et menneske, der fødes af et andet, kun efter eksistens, ikke efter væsen, er forskjelligt fra dette (eth. I pr. 17 schol. in fine). Derimod passer regelen paa de evige modi, tingenes slægtsbegreber, der efter vor filosof er enkelting og danner en kausalrække. — Hvori bestaar forskjellen mellem grund og følge, mellem aarsag og virkning? Den bestaar i, at følgen (virkningen) er en tydeligere, d. e. en individualiseret[1]), aabenbarelse af grunden (aarsagen), saa at hin indeholder udviklet, hvad i denne ligger latent. Dette sees af et sted i erkjendelsestraktaten (pag. 31 øverst): »Thi i sandhed er erkjendelsen af virkningen intet andet end at erhverve en fuldkomnere erkjendelse af aarsagen«; det fremgaar ogsaa af eth. I pr. 25 cor., hvor de enkelte ting, der er Guds virkninger, bestemmes som »maader, hvorpaa Guds attributer udtrykkes paa en vis og bestemt maade«. Hin udtalelse i erkjendelsestraktaten anvendes i en note paa forholdet mellem Gud og naturen, saa at »vi ikke kan erkjende noget angaaende naturen uden, at vi tillige udvider vor erkjendelse af den første aarsag eller Gud« — en udtalelse, der optræder som læresætning 24 i eth. V og efter tanken findes ogsaa hos *Cartesius* (cfr. Principia I 11). Den identitet, der bestaar mellem grund (aarsag) og følge (virkning), maa altsaa tænkes som en *indholdets identitet i en mindre eller mere individualiseret form.* Paa grund heraf kan man med rette betegne grunden som følgens indre enhed, hvorfor vi ogsaa paa sit sted (§ 22) har bestemt idéen, der danner dommens indre enhed, som dommens grund. — Da al realitet hos Spinoza er kraft, kan vi sige, at følgen (virkningen) i udviklet,

[1]) Naar vi i § 107 har fremhævet, at allerede grunden (aarsagen) maa være individuel, bør vi her erindre, at individualitet hos Spinoza er et relativt begreb.

frigjort, form fremviser den tænke- (eller objektive-) kraft, der i grunden (aarsagen) var latent; herved kan forholdet mellem væsen og eksistens bestemmes ved hjælp af kausalitetens kategorier, hvorom mere senere. Kausaliteten betegner sammenhængen mellem begge de sammenhørende realiteter, der adskilte er abstraktioner; den er som realitet kraften i dens overgang frå uudviklet til stedse mere udviklet form og konstituerer saaledes — fra én side seet — tilværelsens enhed; den staar ikke over »ensartethedens lov«, men er den virksomhed, hvorved denne »lov« realiseres i naturen (mod *Pollock*, slgn. foran § 104).

Denne overgang behandles vistnok af Spinoza oftere paa dogmatisk maade som en blot overførelse eller sætten af egenskaber (cfr. t. eks. beviserne til eth. II pr. 38 og 39, der helt modbeviser Pollocks nysnævnte opfattelse). Men den spinoziske kausalitet indeslutter et fremskridt i form; den er en kraftvirksomhed, der stedse bringer større afviklen af kraften. Da den indeslutter et fremskridt, staar den i hvert fald paa springet til at gaa over i *udviklingens* kategori, der specielt i vor tid spiller en saa stor rolle i alle videnskaber.

Spinozas opfattelse af kausaliteten danner en interessant parallel til *Herbarts (Leibnitz's)* og *Kants*. Den førstnævnte dadler vor filosofs bestemmelse af aarsagsforholdet og mener med Leibnitz, at vanskeligheden ved kausaliteten ikke ligger paa det logiske omraade, men at den bestaar i, at den ene ting er »lukket« for den anden (i at monaderne er »uden vinduer«). Ud over denne vanskelighed med de lukkede væsener forsøger Herbart at komme ved »de tilfældige synsmaader«; ved rumforholdet skal kausalitetens skin fremkaldes, medens i virkeligheden enhver monas er uafhængig af den anden, kun, som Herbart lærer i sin psychologi, reagerende mod forsøgene paa at forstyrre dens uafhængighed. Spinoza kjender ingen vanskelighed ved nogen »lukkethed« mellem tingene, idet kausaliteten sættes som en immanent, og alt tænkes som bestemmelser ved den ene substans; men denne sammenhæng mellem tingene er hos ham en følge af, at disse har ensartede bestemmelser. Paa den anden side indsees det

ikke, hvorledes Herbarts samvær i rummet kan forklare skinnet af kausaliteten, da det samværende godt kan være uafhængigt af hinanden og det adskilte afhængigt, hvorhos det let viser sig, at den ydre indvirken ikke, som Herbart mente, er ryddet af veien ved hans forklaring, da jo en reageren forudsætter en indvirkning udenfra. *Lotze*, der har indseet dette, mener derfor trods sin antagelse, at kausaliteten ikke hviler paa forudsætningen om det liges virken paa det lige, dog at maatte følge Spinoza i at tænke alle ting som led i en eneste substans, hvorved han ogsaa konsekvent kommer til at antage en delvis overensstemmelse mellem tingene. For Spinoza er Leibnitz-Herbarts lære om væsenernes indbyrdes reale afsluttethed og deres monadiske overensstemmelse udelukket ved hans erkjendelsestheoris grundliggende princip; thi hin lære sætter mellem tingene et tankeforhold, hvilket ikke kommer til udtryk som realt forhold, og hviler altsaa paa tanken om en uoverensstemmelse mellem tænkning og objektivitet. Men paa den anden side afviser heller ikke vor filosof absolut tanken om væsenets afsluttethed i sig selv; men han lægger dette forhold udenfor den frembragte natur, ind i Guds absolute væsen, idet ethvert af de uendelige guddommelige attributer ligeoverfor samtlige andre har monadens karakter, hvorfor Spinozas attributlære maaske er det nærmeste udgangspunkt for Leibnitz's monadelære. Ligeoverfor *Kants* indskrænken af den for os tilgjængelige kausalitet til udelukkende at repræsentere tidens nødvendige paahinandenfølge har Spinozas logiske bestemmelse af kausaliteten ialfald den fordel, at den ikke bliver svaret skyldig paa Reids spørgsmaal: Hvorfor skal dagen ikke tænkes som aarsag til natten? Iøvrigt ser ogsaa Kant sig nødsaget til at antage en logisk kausalitet; han mener at maatte lægge denne udenfor vor erkjendelse ind i tingenes egen verden, i hvilken verden ogsaa Spinoza henlægger sin kausalitet, der af ham hævdes som erkjendbar.

110. Naar der i det foregaaende er sat en indholdets identitet mellem aarsag (grund) og virkning (følge), maa man selvfølgelig under aarsag (grund) forstaa samtlige de bestemtheder eller realiteter, hvoraf virkningen (følgen) fremgaar med

alle dens bestemtheder eller realiteter. Man forstaar imidlertid stundom ved virkning kun en del af den samlede virkning; i saa fald kan man sige, at en aarsag har flere virkninger, og at virkningen ikke er lig med aarsagen, men kun udtrykker en del eller side af denne, altsaa en indskrænkning af denne. Paa denne maade synes tract. theol.-polit. pag. 423 (øverst) at maatte forstaaes: »Efterdi erkjendelsen af virkningen ved aarsagen intet andet er end at erkjende en eller anden eiendommelighed ved aarsagen« . . . Medens enhver aarsag spaltes i mange indskrænkede virkninger, udtrykker disses sum, den samlede virkning, nøiagtig hins indhold, hvorimod virkningen efter formen er fuldkomnere end aarsagen. Heraf kan forklares *de tre hovedsynspunkter*, hvorunder spinozismen kan sees og har været seet. I streng betydning er den et logisk-realt ækvivalenssystem; i mindre streng betydning et emanationssystem (*Wachter*, *Leibnitz o. a.*), forsaavidt den enkelte virk ning indeholder mindre kraft end den samlede aarsag, eller det modsatte: et teleologisk system (*Herder*), forsaavidt der er en fremadskriden i formal henseende. Den rette bestemmelse af spinozismen, seet under kausalitetens synspunkt, tør altsaa være denne, at den er *et ækvivalens-system med et realt indskrænkningsprincip og en immanent formudvikling*.

Der staar endnu til rest en række vigtige bestemmelser vedrørende Spinozas grunds- og aarsagsprincip, som: spørgsmaalene, om aarsag og virkning er tænkte som ting eller som egenskaber ved eller virksomheder af ting, altsaa om kausaliteten er tænkt producerende eller afficerende, hvilket forhold der bestaar mellem kausaliteten og substantialiteten, om vekselvirkningens kategori, hvorledes det forholder sig med den teleologiske kausalitet og specielt med den dobbelte aarsagsrække og dennes dobbelte uendelighed, hvilken betydning kausaliteten spiller i methodisk henseende m. m. Disse spørgsmaal vil dog vanskelig lade sig besvare, før vi har leveret en oversigt over Spinozas metafysik; tildels vil de ogsaa besvares i og med fremstillingen af denne.

Kapitel XII.

Uendelighed og endelighed, væsen og eksistens.

111. Idet vi gaar over til at behandle Spinozas metafysik, vil vi især beskjæftige os med de punkter, hvorom der findes strid mellem forskerne, eller som af disse forbigaaes eller behandles mindre indgaaende, og især fæste vor opmærksomhed ved deres erkjendelsestheoretiske betydning. Som det derhos vil sees, staar flere af disse begreber saaledes paa grænsen af erkjendelsestheorien, at man kan være i tvivl om, hvorhen de helst bør henregnes.

Vi betragter først den gjennemgribende modsætning mellem *uendeligt* og *endeligt*. Begrebet af det endelige (finitum) bestemmes i ethikens anden definition: »Den ting kaldes i sin art endelig, der kan begrænses af en anden af samme natur. Et legeme kaldes t. eks. endeligt, fordi vi altid fatter et andet større. Saaledes begrænses en tænkning af en anden tænkning. Men et legeme begrænses ikke af tænkning, eiheller tænkning af et legeme«. Man ser heraf, at den endelige tings bestemthed, »begrænsning« (terminari), bestaar i et forhold til en anden ting af samme natur; i endeligheden kommer altsaa tingenes forskjelle ikke i betragtning, eller der bestaar i endeligheden kun de ligegyldige, kvantitative, forskjelle. Den kvantitative grænse beror paa, at tingen betragtes kun som repræsentant for et abstrakt begreb; derfor heder det: »i sin art«; derved indtræder tingen i en endeløs række, hvorved den bliver afhængig af samtlige andre endelige af samme art. Dette er jo det eiendommelige ved ethvert kvantum, at der stedse lader sig tænke et »større«. At det konstituerende i endeligheden hos Spinoza falder sammen med *vor kvantitet*, fremgaar blandt andet tydelig af eth. I prop. 15 schol., hvor den uendelige substans modsættes en tænkt, men umulig, endelig substans, hvis karakter er, at den bestaar af dele og kan maales. Derimod bruger *Spinoza* stundom *ordet* quantitas i samme betydning som extensio og taler om en quantitas in-

finita; det endelige betegnes i hans sprog som den imaginerede quantitas (cfr. ep. 12, før 29). Den *kontinuerlige* kvantitet — som vi med hensyn til dens grænse betegner som den intensive — synes af Spinoza at maatte henregnes under kvalitetskategorierne; dette synes at følge af, at han fatter tingens væsen, der repræsenterer dens kvalitet, som i sig værende kraft, d. e. intensivt. Ved det endelige antager vi derfor, at Spinoza kun tænker paa den *diskrete*, ekstensive, kvantitet. Til den logisk-kvantitative afhængighed, hvori det endelige staar til andet endeligt, svarer en *real*, ved kvantitative bestemmelser fikserbar, *afhængighed*, en mekanisk, til ydre relationer knyttet, kausalafhængighed mellem de i endeligheden staaende ting, hvorved de indskrænkes i sin selvvirksomhed, »lider« (eth. III def. 2, III prop. 3 og 4, o. a. st.); det endelige er derfor en »delvis nægtelse« (eth. I prop. 8 schol. I). Iøvrigt sammenligne man om Spinozas endelighedsbegreb, foruden tidligere udtalelser herom, især kapitlet om modi.

112. En berømt, men hyppig misforstaaet sætning hos Spinoza lyder: »*Begrænsning er nægtelse*« (determinatio negatio est, t. eks. i ep. 50). I ep. 50 heder det, at en geometrisk figur er »en nægtelse, men ikke noget positivt«; thi en figur er en begrænset ting; »denne begrænsning hører altsaa ikke til tingen efter dens væren, men er derimod dens ikkeværen«, hvorfor en figur »ikke vil kunne være noget andet end en nægtelse« og alene kan tilhøre endelige legemer, medens hele materien, ubegrænset betragtet, ikke kan have nogen figur. Spinoza udtrykker et andet sted (ep. 36, før 41) den samme tanke i følgende ord: »Det begrænsede er intet positivt, men betegner blot en berøvelse i den samme naturs eksistens (privationem existentiæ ejusdem naturæ), hvilken tænkes begrænset«. I disse udtalelser ligger ikke, hvad man hyppig, især fra *Hegel-Erdmanns* standpunkt, har villet finde deri, nemlig at al grænse er af endelig natur, og at det endelige kun er en negation. Vistnok er den kvantitative grænse, figuren i dens endelighed, den nærmest fremtrædende, og om denne grænse gjælder det, at den med abstraktion fra det begrænsede indhold er en negation; men forsaavidt derimod det

kvantitative eller endelige er en del af det totale, uendelige, væsen, der er positivt, maa man sige, at der ogsaa i det endelige findes noget positivt. Efter realiteten er saaledes det endelige positivt, et led i den absolute kvalitet; efter formen er det en nægtelse, nemlig en formindskelse af det uendelige[1]). I enhver kvantitativ begrænsning eller i enhver endelig form maa der altsaa tænkes et kvalitativt indhold, hvilket er at forstaa som et moment i den absolute kvalitet; idet den endelige realitet saaledes udgjør en begrænsning af naturens kvalitative totalitet, kommer det endelige til at indeslutte ogsaa en *kvalitativ grænse*. Vistnok vil ogsaa den kvalitative grænse, figurernes egenskaber etc., maatte betragtes som abstrakt eller som en negation, en »tanketing« (§ 87), hvis den adskilles fra den uendelige kvalitet; men i sin sammenhæng med denne er den positiv. Naar det heder, at materien i sin totalitet ikke kan have nogen figur, da er derved fra denne vistnok udelukket den bestemte, baade kvantitative og kvalitative, grænse; materien indtager hverken et begrænset rum eller formen af en trekant eller kugle; men derved er ikke udelukket, men netop sat, at den i sig indeslutter alle figurer og størrelser, at al geometrisk kvalitet er et grænsemoment i den. Herved turde den indvending være imødegaaet, der ofte er fremført mod spinozismen, at den ikke kjender den kvalitative grænse, den i tingen selv hvilende begrænsning, — en indvending, der fremsættes allerede af *Chr. Wolff* i Theologia naturalis (pars II § 685 pag. 688). Disse kvalitative grænser vil vi nedenfor finde i form af de evige relationer, der udgjør Guds evige eksistens; de kvalitative realiteter er det metafysiske udtryk for *de simple idéer*, om hvilke vi paa sit sted har fundet, at de fattes i sin sammenhæng med hinanden og specielt med den simpleste idé ved den samme akt, hvorved de selv fattes; i de simple

[1]) *Sigwarts* (Der Spinozismus S. 130 ff.) noget kunstige forklaring af stedet i ep. 50 ved paaberaabelse af, at Spinoza i ep. 21, før 34, skiller mellem nægtelse (negatio) og berøvelse (privatio), — en distinktion, der ikke videre gjennemføres af Spinoza — er bleven træffende kriticeret af *Hebler* (Spinozas Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten S. 16 ff.), til hvem her kan henvises.

idéer er altsaa grænsens moment sat i og med væsenet, d. e. deres grænse er kvalitativ. Den i alt kvantitativt, endeligt, indesluttede kvalitet betegnes af filosofen som *det uendelige*. — Det uendelige (infinitum) er hos Spinoza som hos Cartesius forskjelligt fra det endeløse (indefinitum), der betragtes som en art uægte uendelighed (Hegels »slette uendelighed«); cfr. Spin. ep. 12, før 29, pag. 45. Ligesaa maa det hos vor filosof (som hos Cartesius) som den høiere virkelighed være modsat det bestemmelsesløse; thi dette maa som det abstrakte af Spinoza betragtes som det uvirkelige. Det uendelige maa betegne det modsatte af det endelige; da dette betegner den indskrænkede eksistens af tingens væsen eller natur, maa hint betegne den uindskrænkede; det uendelige bestemmes derfor som »den absolute bekræftelse af en naturs eksistens« (eth. I prop. 8 schol. 1); medens det endelige udtrykker en nægtelse, er det uendelige den rene bekræftelse. Medens endelighedens karakter af nægtelse nøiagtigst bestemmes som logisk og real kvantitativitet, bestemmes uendelighedens karakter af bekræftelse rettest som den rene *kvalitet*. Identificeringen af uendelighed og kvalitet, der ikke synes anerkjendt af forskerne — hvilke megetmere vil identificere det første begreb med en bestemt kvalitet: den absolute kvalitet —, men vistnok hviler i hele Spinozas behandling af disse begreber, som den ogsaa fremgaar af modsætningen mellem uendeligt og endeligt og af det nys citerede scholium, — medfører ikke den konsekvens, at den kvalitative grænse benægtes, en konsekvens, der vilde hidføre en modsigelse til, hvad vi nys har fundet. Spinoza kjender nemlig grænser inden uendeligheden; dette fremgaar tydelig af, at han ikke alene skjelner mellem det absolut uendelige og det i sin art uendelige (eth. I def. 6 c. expl.), men ogsaa lærer forskjellige arter uendeligt, hvilke kan afledes den ene af den anden og skiller sig fra hinanden som forskjellige grader af det absolut uendelige. De kvalitative realiteter bestemmes derfor som uendelige attributer og uendelige modi (slgn. kap. 13 og 14). Uendelighedsbegrebet maa altsaa tænkes *relativt*, hvoraf igjen synes at følge, at ogsaa endeligheden maa fattes relativt, hvad ogsaa vil fremgaa under behandlingen af de endelige modi.

Overhovedet har jo Spinoza som Cartesius (Medit. III) den opfatning, at der gives grader i realitet (cfr. § 119).

113. Vi gaar over til begreberne *væsen* og *eksistens*, der ved siden af de nys behandlede har en grundlæggende betydning inden spinozismen. At disse begreber af forfatterne tildeles en saa knap behandling, tør være væsentlig begrundet i, at Spinoza i sine hovedværker ikke skarpt fikserer deres grundforskjel; allerede *Chr. Wolff* (Theologia naturalis pars II § 672) beklager sig over forvirring hos Spinoza paa dette punkt. Det turde dog ved en nøiere undersøgelse vise sig, at den spinoziske tankegang paa dette felt er i god konsekvens med sig selv. — Af at tingens væsen efter Spinoza udtrykkes i dens definition, tør man ikke med flere forskere lade sig forlede til den antagelse, at væsenet kun er ligt tingens subjektive tankeindhold. I saa fald vilde *essentia* falde sammen med tingens *idea*. Vistnok har væsenet en fremtrædende logisk karakter; saaledes betegnes en, hypothetisk sat, forandring af tingens væsen som en overgang fra sandhed til falskhed, cfr. eth. V prop. 37 dem.; dette følger af, at definitionen i spinozismen er det videnskabelige grundlag. Herhen hører ogsaa de mange steder, hvor væsenet sættes = en evig sandhed, cfr. eth. I prop. 17 schol. in fine, ep. 9 og 10 (før 27 og 28). At væsenet dog ikke falder sammen med vor opfattelse af tingens bestemmelser, ligger allerede i det erkjendelsestheoretiske grundprincip, hvorefter definitionen maa udtrykke realitetens karakter; i cog. met. (I cap. 2) benægtes derhos identiteten af essentia og idea ialfald i de endelige eller, som hint, i cartesiske udtryk skrevne, værk udtrykker sig, i de »skabte ting«. »Væsenet er noget forskjelligt fra idéen«; »det har en væren udenfor forstanden«. Naar slutningen af samme kapitel lader en statues væsen fattes af en kunstner, før statuen eksisterer, maa meningen være, at kunstneren ser statuen som en modifikation ved stoffet; dette mindre heldige eksempel træffer vi ikke i de senere skrifter. Tingens væsen er altsaa en objektiv realitet, nøiere bestemt = tingens *immanente kraft, dens selvopholdelsesdrift.* Dette fremgaar tydelig af eth. III prop. 7: »Det forsøg, hvorved en hvilkensomhelst ting

søger at vedblive i sin væren, er intet andet end tingens aktuelle væsen«, slgn. ogsaa beviset. Derfor bestemmes lysten eller begjærligheden, der er ét med menneskets selvopholdelsesdrift, som selve menneskets væsen (eth. III prop. 9 schol., cfr. eth. III prop. 54 dem. og affekternes definition 1 samt ep. 64, før 66). — Det spinoziske væsen skal tænkes individuelt. »Til en tings væsen, siger jeg, det hører, hvis sætten nødvendigvis medfører tingens sætten (quo dato res necessario ponitur), og hvis ophævelse nødvendigvis medfører tingens ophævelse (quo sublato res necessario tollitur), eller det, uden hvilket tingen, og omvendt som uden tingen hverken kan være eller fattes«; saaledes eth. II def. 2, cfr. tract. brev. i slutningen af fortalen til sammes anden del. Samme afsnit af sidstnævnte skrift angiver tillige — i udtryk, der noget præcisere møder os paanyt i eth. II prop. 10 cor. schol. —, *hvorfor* Spinoza har valgt denne formel. Det synes, som om det nærmest er for at undgaa den cartesiske substanslære, at filosofen modificerer væsensdefinitionen fra at udtrykke »det, uden hvilket tingen ikke kan være eller fattes«, til den nysnævnte form. Det begreb, der danner logisk betingelse for et andet, tillægges af vor filosof noget essentielt, der ikke gaar op i det underordnede. Af det foranstaaende synes altsaa at fremgaa, at væsenet udgjør sammenfatningen af tingens egenskaber.

114. Det gjælder nu at fastsætte Spinozas opfattelse af *forholdet* mellem *væsen og eksistens*. Vi indskrænker os foreløbig til *de endelige ting*. *Væsenet* repræsenterer jo tingens tankegehalt som en immanent kraft, der af os udtrykkes i definitionen. Der gives dog en række bestemtheder, hvilke ikke kan komme til udtryk i denne; væsenet repræsenterer altsaa ikke, som det først syntes, tingens samtlige prædikater. Det, der ikke kan udtrykkes i definitionen, er, hvad der karakteriserer endeligheden som saadan, nemlig alle kvantitative relationer, en bestemt plads i rummet og i tiden, en bestemt varighed og den bestemte mekaniske kausalsammenhæng, hvori ethvert led er passivt ligeoverfor udenforstaaende. (Slgn. iøvrigt nedenfor kapitel 14 om modi.) De her nævnte bestemtheder, hvilke falder udenfor de endelige tings væsen, maa tænkes som

konstituerende disse tings eksistenssfære. Den endelige tings væsen kan altsaa kun indbefatte dens *kvalitative* bestemtheder. — At de endelige tings *eksistens* kun gaar paa ydre forhold, »ydre betegnelser, forhold eller i det høieste omstændigheder, hvilket alt er fjernt fra tingenes inderste væsen«, siges udtrykkelig i erkjendelsestraktaten pag. 33. Som en følge heraf læres det, at de endelige tings eksistens ikke er indesluttet i deres væsen, men beror paa andre endelige ting. »En hvilkensomhelst naturlig ting kan fattes adækvat (man erindre, at, hvad der kan fattes adækvat, d. e. i definitionen, er tingens væsen), hvad enten den eksisterer eller ikke eksisterer; ligesaalidtsom altsaa de naturlige tings eksistensbegyndelse, ligesaalidt kan deres vedvaren i eksistens sluttes af deres definition; thi deres ideale væsen er det samme, efterat de har begyndt at eksistere, som før de eksisterede«, (udtrykket *idealis* er her sandsynligvis tilføiet for at antyde, at væsenet er det, der alene repræsenteres i idea, d. e. i definitionen), cfr. tract. politicus cap. 2 § 2. — De ydre forhold, hvori eksistensen bestaar, maa efter Spinoza ligesaa lidt som væsensbestemmelserne tænkes abstrakt, men helt konkret; slgn. herom § 47. — Som et foreløbigt resultat af disse vore undersøgelser fastholder vi, at forskjellen mellem den endelige tings væsen og dens eksistens som endelig bestaar i, at hint udtrykker tingens immanente, kvalitative kraft, denne dens udtrædende, af andet paa udvortes maade paavirkede, kvantitative, kraft.

115. Hvis eksistensbegrebet hos Spinoza var udtømt med de i forrige paragraf angivne kjendemærker, maatte eksistensen nærmest betegnes som en mangel ved en ting; thi endelighedens karakter som saadan er ufrihedens. Men vor filosof kjender ogsaa et andet eksistensbegreb, hvorom vi især faar oplysning i scholierne til eth. II prop. 45 og til eth. V prop. 29; her tales om to arter eksistens, af hvilke den ene gives et uendeligt fortrin fremfor den anden; om denne høiere eksistens heder det paa det førstnævnte sted: »Jeg taler om enkeltingenes egen eksistens, forsaavidt de er i Gud. Thi endskjønt enhver enkelting bestemmes af en anden enkelting til at eksistere paa en vis maade, følger dog den kraft, hvormed enhver

vedbliver i sin eksistens, af Guds naturs evige nødvendighed.« Denne høiere form af eksistens maa Spinoza have for øie i det andet »aliter« under beviset til eth. I prop 11: »Ikke at kunne eksistere er afmagt, og derimod er det at kunne eksistere magt (som i sig selv bekjendt)«. De citerede steder viser os, at denne enkeltingenes eksistens er *kraftens* eksistens og saaledes et udtryk for *væsenet*, der bestemmes som kraft. Enkeltingene besidder altsaa en dobbelt eksistens: en endelig, hvori de staar i ydre afhængighedsforhold til hinanden, og en uendelig, kraftens væren. Kun som indesluttede i Gud, som følger af Guds væsen, nyder enkeltingene den væsentlige eller uendelige side af sin eksistens. For i sidste instans at kunne bestemme forholdet mellem væsenet og dets eksistens vil det altsaa være nødvendigt at forlade de endelige tings felt for at undersøge begge begrebers stilling ligeoverfor hinanden paa det absolut uendeliges felt, i *Gud.*

116. *Guds væsen indeslutter i sig eksistens; i Gud er eksistens og væsen lige.* Hin sætning fremgaar af definitionen (eth. I def. 1) af causa sui, hvilket begreb i e. I pr. 11 c. dem. o. a. s. udsiges om Gud: »Ved »aarsag til sig selv« forstaar jeg det, hvis væsen indeslutter eksistens; eller det, hvis natur ikke kan fattes uden som eksisterende.« Den anden sætning træffes som læresætning (20) i ethikens første bog: »Guds eksistens og hans væsen er ét og det samme«; cfr. ogsaa cog. met. I 2, hvor væsen, eksistens, idé og magt sættes lige for Guds vedkommende, og tract. brev. I cap. 1 (pag. 6). Læresætningen tages af fortolkerne i den betydning, at væsen og eksistens i Gud kun er to forskjellige betegnelser for det samme begreb, saa at »unum et idem« her betegner absolut identitet. Den eneste forskjel, der maaske endnu vilde forblive, vilde være forskjellen mellem væsenet selv og dets position, mellem »hvad« og »at«; men denne forskjel vilde kun være en ren subjektiv abstraktionsforskjel. Hvad der især indgyder mig betænkelighed ved denne opfattelse, er den rent formalistiske karakter, som ethikens første bog derved erholder, den leg med ord, som man ikke uden nødvendighed bør lægge ind i Spinozas værk. Spinoza skulde altsaa begynde sin ethik med en defini-

tion, hvori han taler om væsen og eksistens, som om de var forskjellige begreber ogsaa inden causa sui, og derefter præstere en række af definitioner, aksiomer, satser og beviser, der dreier sig om disse begreber (spec. def. 1 og 8 c. expl., ax. 7, prop. 7 c. dem., prop. 8 dem. c. schol. 2, prop. 11 c. dem. et schol., 12 dem., 13 dem., 14 dem., 17 c. dem. et cor. 2, 19 dem. [senere: prop. 24 c. dem. et cor.]), for endelig i den 20de læresætning at sige os, at den i def. 1 liggende forskjellighed mellem væsen og eksistens, udtrykt ved ordene »væsen indeslutter«, ikke har været oprigtig ment, men at begge begreber er absolut identiske. Vi kaster først et blik paa den nys citerede *definition.* Naar man her ikke i strid med ordlyden vil opfatte væsen og eksistens som ensbetydende, men antage en forskjel mellem begge begreber, kunde man nærmest ville bestemme forskjellen saaledes: eksistensen udgjør kun en del af væsenets indhold; »væsen indeslutter eksistens« vilde herved erholde den betydning, at eksistensen sættes som et eller flere blandt væsenets reale prædikater. Men definitionens anden del viser, at eksistensen snarere spiller rolle som væsenets nødvendige korrelat; dens første del maa betyde, at realitetens eksistensform sættes følgende af og svarende til væsensformen, hvorfor definitionens tanke ogsaa kunde været udtrykt saaledes: Hos causa sui er der samme realitet, men ikke samme form, i eksistensen som i væsenet, og af dette fremgaar hin med nødvendighed korresponderende med dette. I definitionen ligger saaledes efter vor mening udtrykt en nødvendig indholdets identitet i formens forskjellighed, hvilket senere i prop. 20 anvendes paa Gud, og en fremholden af, at det ene led, eksistensen, maa tænkes som en følge eller virkning af det andet, af væsenet. At grundsforholdet af Spinoza opfattes som et specialudtryk for en identitet i forskjel, har vi allerede i forrige kapitel udhævet. Hvad *læresætningen* angaar (prop. 20), da hviler dens bevis paa den tanke, at Guds væsen og hans eksistens er et og det samme, fordi de begge konstitueres af det samme, nemlig af attributerne, hvilke i def. 4 er satte som udtryk for Guds væsen og i den foregaaende læresætning (19) som evige, d. e. som udtryk for Guds eksistens; prop. 19

bevises ved paaberaabelse af, at Gud er evig, idet han som substans indeslutter eksistens i sig, saasom substansen netop er det reale udtryk for causa sui. Nerven i den 20de læresætnings bevis ligger altsaa deri, at væsen og eksistens hos Gud har det samme metafysiske indhold eller repræsenterer den samme realitet; med denne indholdets identitet er dog endnu ikke formens identitet given, saa lidt som to fladers identitet (=) nødvendig medfører deres kongruens (≅). Overhovedet betegner, som vi senere vil vise, identitet hos Spinoza ialmindelighed ikke absolut identitet, ikke kongruens, men kun relativ identitet, d. e. indholdets identitet i formens forskjellighed. Vi tør altsaa fastholde som Spinozas lære, at, medens de endelige tings eksistens ikke er identisk med deres væsen, men indeholder en indskrænkning af dettes realitet, omslutter den *guddommelige væsensform* og den *guddommelige eksistensform*, hvilken sidste følger af den første, *ét og det samme indhold.*

117. Her reiser sig spørgsmaalet om, hvad der er *karakteren af denne guddommelige eksistens.* Denne kraftfyldte eksistenses natur vil findes ved fra den hemmede, endelige, eksistens, som vi har fundet at være en staaen i ydre forhold, at abstrahere dens ufuldkommenheder, der bestaar i den kvantitative, tidens, stedets og den ydre kausalitets, indskrænkning. Vi maa derfor antage den absolute eksistens ensbetydende med at staa i forhold paa en saadan maade, at man er hævet over disse udvortes baand, d. v. s. med at *staa i forhold, der er væsenets egne,* dettes forhold til dets egne immanente bestemtheder. Denne eksistens er identisk med væsenet, forsaavidt det er væsenet, hvis egne momenters relationer den repræsenterer; den er forskjellig fra væsenet, forsaavidt den netop betegner relationerne mellem væsenets mange bestemtheder. I det guddommelige væsen er kraften sat i sig selv, som umiddelbar enhed; i den guddommelige eksistens er kraften udviklet i sin immanente fylde og med de heraf følgende indre forhold. Spinoza tillægger udtrykkelig det guddommelige væsen de til hine endelige svarende uendelige eksistensbestemmelser, saaledes: en høiere kvantitet, der er »uendelig, eneste og udele-

lig«, hvori der kun »modaliter« findes dele (eth. I prop. 15 schol., cfr. ep. 12, før 29); en til tiden svarende eminent eksistensbestemmelse, hvori de forskjellige bestemtheder er samlede i øieblikket: evigheden; en til stedet svarende, over den rumlige begrænsning hævet, uendelig, legemlig eksistensbestemmelse, hvilket ligger i, at »udstrækningen« er sat som et guddommeligt attribut; en til den ydre kausalitet svarende indre kausalitet, hvori det guddommelige væsen producerer sig selv ved at producere sine bestemmelser. Med et moderne filosofudtryk kan Guds væsen betegnes som hans »An-sich-Sein«, hans eksistens som hans »Sein-für-Anderes«; men da disse to begreber (væsen og eksistens) staar i identitetsforhold til hinanden, idet det andet, hvortil Gud staar i forhold, kun er hans eget udviklede væsen, kan man sige, at Gud hos Spinoza tillægges »Für-sich-Sein«, og at denne den guddommelige substanses frihed er udtrykt i prædikatet causa sui. *Hegel*, der har fortjenesten af at have anbefalet spinozismen som hovedgrundlaget for filosofien (»enten Spinoza eller ingen filosofi«), men samtidig har bidraget ikke lidet til den abstrakte opfatning af systemet, er utilbøielig til at indrømme det guddommelige væsens konkrete sammenslutning i spinozismen og paastaar, at den sande affirmations princip som »negationens negation« ikke findes hos Spinoza (Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie Bd. III, W.ke Bd. 15, S. 374 f.); men selv han indrømmer, at def. 1 er rigtig stillet, og at causa sui »i frembringelsen tillige ophæver forskjellen, at det at sætte sig selv som et andet er frafaldet og tillige negationen af dette tab«, hvorhos han dog beklager, at filosofen ei har udviklet hint begreb (ib. S. 379).

Som hovedresultat af vor undersøgelse med hensyn til *væsen* og *eksistens* fastholder vi altsaa, at hint begreb betegner tingens *væren i sig*, dette dens *væren for andre eller staaen i relationer*, og at disse relationer i endeligheden er ydre, i Gud indre. »En ting kan betragtes paa to maader, dels som den er i sig selv, dels forsaavidt den har hensyn til andet; t. eks. forstanden«; i eksemplet er tillige antydet den erkjendelsestheoretiske grund til distinktionen (ep. 8, før 26).

118. For at anskueliggjøre disse begrebers forhold hidsætter vi følgende, hvorved vi tildels maa antecipere paafølgende begreber. Vi maa antage, at den *guddommelige eksistenssfære* i første række *konstitueres* af tingenes væsen, de uendelige eller *evige modi*, der siges indesluttede i det guddommelige væsen, nærmest i disses høieste form som det, der umiddelbart og absolut er frembragt af Gud (cfr. eth. I prop. 21). I sig selv, som væsen, er Gud i attributerne; gjennem de nævnte modi staar han derimod i evige relationer — i logisk sammenhæng med andet —, hvorfor han i og med hine har sin evige eksistens. Enhver høieste modus maa igjen antages at eie en saadan begrebsmæssig karakter, et saadant væsen, at deri dens eksistens, d. e. dens logiske forhold til alle andre modi, ligger indesluttet. Saaledes opkommer en skala af væsens- og eksistenssfærer, af hvilke enhver danner eksistens for den overordnede, væsen for den underordnede, hvorved der inden Gud maa konstitueres grader i eksistensforholdet. Dette forhold er et fuldkomment udtryk for den simple idés anskuelighed i sig selv i dens forhold til hele den deri indesluttede idérække. Lavest staar de endelige modi. Disse har en dobbelt eksistens, en endelig relationssfære, der ikke kan afledes af væsenet, og en uendelig, logisk, der følger af deres væsen; dette væsen er selv evigt, logisk, og staar som saadant i et logisk forhold til alle andre væsener. Kun uegentlig vil der kunne tales ogsaa om et endeligt væsen i de endelige modi, t. eks. i mennesket, forsaavidt man nemlig vil angive det endeliges eiendommelighed som saadant. Den endelige eksistens er kun i afledet betydning en følge af væsenet — en uegentlig guddommelig eksistens; ogsaa de endelige ting er forsaavidt Guds modi (eth. I prop. 28 dem. c. schol.). Derfor bestemmes i cog. met. I cap. 2 »væsenets væren« som »den maade, hvorpaa de skabte« (d. e. de af Gud frembragte) »ting indbefattes i Guds attributer«; medens det om de endelige ting som bundne i den endelige eksistens gjælder, at deres eksistens ikke følger af deres væsen, kan det om tingene efter deres evige væsen, som momenter i det guddommelige væsen, som evige modi, siges, at de »formidlet ved Guds væsen indeslutter eksistens«.

(eth. V prop. 30 dem.). Heri ligger, at tingene i sin sammenhæng med Gud har et saadant væsen,

1. at det maa afføde eksistens, og
2. at det maa afføde en saadan eksistens, der stemmer med deres væsen.

Derfor heder det, at eksistensopdigtelser undgaaes ved at sammenligne tingenes eksistens med deres væsen (cfr. § 47); thi i enhver endelig relation (eksistens) er en evig, logisk, relation indesluttet, hvilken sidste stemmer med tingens evige væren i sig (dens væsen). Den endelige eksistens som saadan er derimod tingens eksistens udenfor de guddommelige attributer (cfr. eth. II prop. 8 cor.); ja, dette er det almindelige begreb af modis eksistens, hvorfor ogsaa »eksistensens væren« i cog. met. I cap. 2 bestemmes som »selve tingenes væsen udenfor Gud og betragtet i sig selv«. — Begreberne væsen og eksistens er altsaa relative. Der tillægges konsekvent ogsaa Gud eksistens i en væsentlig dobbelt betydning: i første hovedinstans, forsaavidt han aabenbares gjennem de evige væsener, i sidste instans, forsaavidt ogsaa de indskrænkede væsener maa fattes som maader ved Gud; naar man tager hensyn til de forskjellige arter af evige (og endelige) modi vil man maatte hævde mange instanser. — Idet den evige og den endelige eksistens er forenede i de givne tings eksistensbegreb, bliver *eksistensen* baade *en mangel og en fordel* ved tingene; begge momenter tør maaske forsones paa den maade, at *tingene antages gjennem hemmelsen at naa evighedens frie udfoldelse af væsenet*, en tankegang, der vil være i overensstemmelse med Spinozas opfattelse af tænkningen som en bevægelse fra abstrakt identitet gjennem synthese til konkret identitet [1]).

Af det ovenstaaende fremgaar ogsaa, hvorledes begreberne væsen og eksistens krydses med uendeligt og endeligt. Det uendelige eller kvalitative indeslutter i sig to momenter: 1) dets væren i sig selv, dets absolute væren eller dets væsen,

---

[1]) En lignende betragtning vilde kunne gjøres med hensyn til tingenes væsen; men det endelige væsen optræder ikke som saadant i Spinozas lære.

2) dets relative væren eller dets eksistens — som den simple idés fatten ved den selv og dens fatten sammen med andet, i dens grænse. I de uendelige, »simple«, idéer er disse momenter forsonede. Anderledes i de endelige eller »sammensatte«; her falder væren i sig, den absolute væren, væsenet, udenfor den relative: eksistensen. De endelige ting staar jo i saadanne forhold, hvori deres væsen ikke kommer til fuldt udtryk, idet de befinder sig i en udvortes, forvirrende, afhængighed overfor andre endelige ting.

119. Om Spinozas værens- og væsensbegreb indeholdes eiendommelige bestemmelser i *eth. I prop. 9*, der lyder saaledes: »Jo mere realitet eller væren enhver ting har, desto flere attributer tilkommer der den«. Denne sætning indeholder tre momenter: 1) at tingens realitet udtrykkes i dens væsen; thi attributerne er et udtryk for væsenet (eth. I def. 4), hvorved dog maa mærkes, at »attribut« i prop. 9 bruges i en videregaaende betydning end i def. 4, hvortil henvises; 2) at enhver ting har en vis grad af realitet; 3) at denne grad udtrykkes gjennem antallet af dens væsensbestemtheder. Det første moment siger, hvad vi foran har udviklet, at tingens kraftfylde repræsenteres af væsenet; det andet moment er en følge af kraftbegrebet; thi i dette begreb ligger den intensive størrelses medindbefattet; det tredie sætter en ekstensiv størrelse, væsensbestemthedernes antal, afhængig af den intensive. Jo flere væsensbestemtheder eller egenskaber en ting har, desto fuldkomnere vil efter Spinoza dens individualitet være; filosofen vil derfor konstatere grader i individualitet. Da denne for ham er udtryk for realiteten, vil heri grunden ligge til sætningens 3die punkt, der lader egenskabernes tal korrespondere med realitetens grad. Naar sætningen (eth. I prop. 9) har været saa meget angrebet, hidrører dette væsentlig fra, at man har betragtet væren som en absolut position uden grader, og fra, at man har fattet Spinozas væsen udelukkende som en tankebestemmelse, ikke som kraft. Uden at foretage nogen analyse af den spinoziske sætning forsvarer *Lotze* (Drei Bücher der Metafysik § 49) med en vis interesse sætningen fra det rigtige synspunkt, at den udtaler værens helt konkrete energi-

karakter: ». . . . . Væren er virkelig en vedvarende energi, en virksomhed eller en ydelse af tingene, ikke en skjæbne af passiv position (Gesetztheit), der er tilstødt dem«. — I den nys citerede læresætning ligger Spinozas opfatning af forholdet mellem *tingen* og dens *egenskaber* udtrykt; thi ved attributer forstaaes jo tingens væsentlige bestemtheder. Disse bestaar baade i væsenets og i den evige eksistenses værensform — cfr. eth. I pr. 20 dem. De opfattes altsaa dels som de væsenet konstituerende bestemtheder, nøiere: som forskjellige sider af den intensive grundkraft, dels som udtryk for tingens evige forhold til andre, d. e. som udtryk for dens ekstensive kraft (selvfølgelig med bortseen fra tids- og ethvert andet ikke-logisk forhold). Under det første synspunkt maa tingens attributer tænkes ikke som mekanisk konstruerende dette — thi i saa fald vilde der være mange væsener (og ting) istedetfor ét (én) —, men som logiske momenter i det ene væsen; under det andet synspunkt bliver attributerne at fatte som et bestemt antal af specialkræfter, hvilke konsekvent maa sees som følger (virkninger) af væsenet, saasom den evige eksistens følger af dette. Hvad der her er af interesse at lægge mærke til, og hvad paa en maade leverer et bevis for rigtigheden af den her fremlagte betragtning, er den omstændighed, at vi i Spinozas lære om de guddommelige attributer vil træffe igjen den samme antinomi, som vi her har fundet i selve attributbegrebet, idet hine attributer tænkes dels som konstituerende væsenet, dels som dettes følger. At kun den første betragtningsmaade stemmer med væsenets begreb, og at den anden egentlig gjør væsenet til en ukjendt Ding an sich, siger sig selv. Vi tilføier kun, at de ikke-væsentlige, endelige, bestemtheder, ikke tør regnes med blandt attributerne, at altsaa den endelige ting bestaar af attributer og »propria«. En nøiere fastsættelse af forholdet mellem tingen og dens bestemtheder har vistnok Spinoza ikke foretaget.

120. For yderligere at belyse vor opfatning af Spinozas væsens- og eksistensbegreb vil vi betragte *Herbarts* kritik af Spinozas opfattelse paa dette punkt, saa meget mere som denne turde have udøvet en ikke liden indflydelse i misvisende ret-

ning. Herbart tillægger Spinoza hans tidsalders almindelige tankegang, hvorefter tingene er sammensatte af væsen og eksistens; man tænkte sig tingenes væsen, deres »*hvad*«, forud for deres eksistens, for deres »*at*«, og af dette væsen afledede man slutninger paa geometrisk vis; »at tingene er, blev aldrig overveiet i den betydning, forsaavidt deraf fremgaar en betingelse, hvilken begrebet af »hvad« (af væsenet) maa opfylde, forat værens begreb kan forenes med det« (W.ke Bd. III S. 158). »Væren tænkte man sig som en af tingens flere bestemmelser, og efterat man allerede havde forudsat tingen som subjekt (som om den allerede stod der, før den traadte ind i tilværelsen), tillagde man den senere væren som et prædikat« (ib.). Herbart fremhæver dog som en fordel ved Spinozas opfattelse, at denne til forskjel fra den samtidige metafysik og den senere Leibnitz-Wolffske, i delvis lighed med Herbart selv, betragtede væren som en »absolut position«, forsaavidt som den, engang sat, aldrig igjen lader sig ophæve, d. v. s. at han hævdede værens nødvendighed; at han dog ikke havde det rette syn for den absolute position, skal fremgaa allerede af ethikens første definition, der lader den absolute eksistens følge af væsenet. Vi maa paa en maade give Herbart ret i, at tingene ogsaa hos Spinoza er »sammensatte« af væsen og eksistens; men vi maa straks modsætte os den nærmere bestemmelse af denne sammensætning. Spinoza opfatter ikke eksistensen som et af tingens mange prædikater, men som en bestemt art sætten af prædikaterne, som en bestemt form af virkelig absolut position. Man maa vel vogte sig for med Herbart at identificere begreberne væren og eksistens hos Spinoza; eksistensen er hos vor filosof en bestemt art af væren, medens væsenet udgjør en anden art deraf; disse arter — væren i sig selv og væren for andet — korresponderer med hinanden som to forskjellige udtryk for realiteten, dog saaledes, at de kun i det absolute er identiske, men at i det endelige eksistensen kun omslutter en del af væsenets realitet. Ved den herbartske opfattelse vilde Spinozas væsen mangle objektiv væren, altsaa gaa over til at være en mulighed eller en subjektiv tankebestemmelse. Men man erindre, hvorledes Spinoza udtaler sig

om muligheden (§ 46), og hvor urimeligt det altsaa vil være at tænke sig hans virkelighed, som den ældre metafysiks, i »klemmen mellem det mulige og det nødvendige« (Herbart S. 79 om den ældre metafysik). Hvad endelig den udtalelse af Herbart angaar, at tingenes »at« blev overseet som en betingelse, da vil det for Spinozas vedkommende være tilstrækkeligt at henvise til den ikke ringe betydning, som erfaringen tildeles, og til den rolle, som den faktisk spiller i spinozismen; selve tanken om substansen, der fattes ved sig selv, er jo resultat af en udgang fra erfaringen, fra de endelige tings eksistens, fra deres »at«. Noget andet er det, at det ikke er lykkedes Spinoza at bringe forholdet mellem det aprioriske og det aposterioriske til fuld klarhed — hvorom mere senere. — Herbart paaberaaber sig især eth. I prop. 8 schol. 2, hvori det blandt andet heder: »Hvis en sagde, at han havde en klar og tydelig, d. e. en sand, idé af en substans, men at han alligevel tvivlede, om en saadan eksisterede, vilde det være det samme som at sige, at han havde en sand erkjendelse og dog tvivlede, om den ikke var falsk«. Herom siger Herbart: ». . . . Herefter vilde eksistensen ikke være andet end begrebets sandhed; Kant derimod indsaa tydelig det modsatte heraf« (S. 159). Vistnok aabenbarer hos Spinoza det klare begreb væsenet; af substansens reale væsen, ikke af dens blot tænkte, følger eksistensen; men dette betyder, som vi før har seet, ikke, at der træder en ny realitet, et complementum, til, hvad der ligger i væsenet — endnu mindre et complementum til, hvad der ligger i den subjektive tanke - ; men det betyder kun, at eksistensen aabenbarer væsenet i en anden form. Vistnok er denne form indesluttet i den første, i væsenets, som i sin aarsag; men dette fører ikke til nogen anti-kantisk tanke om, at væren indeholder noget mere end tanken, men kun til, at den ene værensform er forskjellig fra — en udvikling af — den anden form; definitionen af den absolute væren omfatter eller rettere: afspeiler baade væsenet og hvad deraf følger: eksistensen; den absolute tanke har nøiagtig det samme indhold som væren, d. e. som væsen og eksistens i enhed, og Spinoza kunde forsaavidt underskrive det præciserede udtryk hos Kant, hvilket

man med rette har tillagt saa stor betydning: »Hundrede virkelige thaler indeholder ikke det mindste mere end hundrede mulige«. Dette er en følge af Spinozas erkjendelsestheoretiske grundprincip, der sætter tænkningen som et nøiagtigt billede af realiteten; hermed er ogsaa hos vor filosof udelukket det ontologiske gudsbevis, som man saa hyppig har skjænket ham. — Man maa imidlertid indrømme, at Spinoza stundom udtrykker sig noget unøiagtigt, hvor han taler om væsen og eksistens. Dette er til eksempel tilfældet med hans tale om den firkantede cirkels væsen i eth. I prop. 11 dem. »aliter« 1 (hvormed kan sammenlignes erkjendelsestraktaten pag. 17 beg. og 22 beg.), en udvikling, der kriticeres skarpt af Herbart. Det heder i dette bevis, at der maa kunne angives en aarsag eller grund, hvorfor enhver ting eksisterer eller ikke eksisterer, og at denne aarsag eller grund maa ligge »enten i tingens natur eller udenfor samme.« »Til eksempel grunden, hvorfor en firkantet cirkel ikke eksisterer, angiver selve dens natur, fordi den nemlig indeslutter en modsigelse.« Det ser ud, som om »natur«, der jo maa være det samme som »væsen«, her er en ren tanketing, saa at endog noget umuligt eller selvmodsigende kan tillægges en real natur (en formal natur maa jo ogsaa det selvmodsigende tillægges, forsaavidt det er en forestilling). Meningen er dog vistnok kun denne simple: grunden eller aarsagen til, at noget ikke eksisterer, ligger enten i en ydre aarsag, der forhindrer dets eksistens, eller i, at realiteten, om den fandtes, vilde indeslutte en modsigelse. Hvad man her fra herbartsk standpunkt skulde fæste sig ved, maatte være Spinozas opfattelse af modsigelsesprincipet som et realt princip, men ikke den omstændighed, at det selvmodsigende hypothetisk tillægges et realt væsen. Hvis man med Herbart af eksemplet — den firkantede cirkel — vilde slutte, at ogsaa de ikke-eksisterende ting tilkjendes et væsen, og at dette altsaa ingen realitet er, maatte man konsekvent anvende et lignende ræsonnement angaaende udtalelsen om ting i bevisets begyndelse: »Ved enhver ting maa der angives en aarsag eller grund til, at den ikke eksisterer«; men at antage, at der gives ting uden realitet, synes dog at være en altfor urimelig tanke til, at man

tør tillægge Spinoza den; man maa derfor antage, at Spinozas udtryk er stærkt forkortet istedetfor: »Hvis en ting ikke eksisterer, maa der angives etc.«

121. Spinozas opfattelse af uendeligt og endeligt, af væsen og eksistens minder om den *platoniske*. Ogsaa Plato skjelner mellem Gud og den guddommelige eksistenssfære, idéverdenen; de spinoziske evige væsener er en gjenfødelse af Platos idéer. Ogsaa denne stiller en verden af ydre relationer, endeligheden, ligeoverfor idéverdenen, der dels aabenbares, dels skjules i hin. Den transscendente tilværelse, som Plato tildeler idéerne, vil dog Spinoza neppe tilkjende sine væsener; forsaavidt minder de spinoziske væsener mere om *Aristoteles's* former. — Grunden til den distinktion mellem væsen og endelig eksistens, der for Spinoza er den hovedsagelige paa dette punkt, ligger hos ham som hos Plato inden erkjendelsestheorien. Der gives nemlig en række bestemtheder ved tingene, hvilke vi ikke formaar at udtrykke i definitionerne, nemlig samtlige ydre relationer, af hvilke tidens relationer er de mest fremtrædende; heraf adskillelsen mellem uendeligt eller evigt og endeligt. I en note i erkjendelsestraktaten (pag. 17) bestemmer Spinoza en evig sandhed som en saadan, »der, hvis den er bekræftende, aldrig vil kunne være nægtende«, altsaa som den over forandring hævede; som evig sandhed betragter han de evige modi, cfr. eth. I prop. 17 schol. — Mén ogsaa inden den strengt logiske verden nødes han saavelsom Plato til at distingvere mellem det definerbare begrebs i sig værende, intuitivt fattede, bestemtheder og dets relationer til andre definerbare begreber — to momenter, der maa findes i enhver definition; heraf distinktionen mellem Guds evige væsen og hans eksistens, hvilke sættes lige paa samme maade, som det definerede begrebs væsen og dets logiske forhold til andre i definitionen identificeres. Det evige væsen i den evige relation er det metafysiske udtryk for den begrebsmæssige, analytiske, dom, der fremgaar af og altsaa i sig indeslutter en synthese, den i erkjendelsestheoretisk henseende høiest staaende dom (§ 80, cfr. § 23). — Vi har i dette kapitel ikke foretaget nogen sammenligning med *Cartesius's* lidet behandlede realitetsbegreb; for-

holdet hertil vil dog tildels fremgaa af det følgende kapitel. Her være kun følgende bemærket: Om end ogsaa Cartesius's væsener tillægges en objektiv, ikke blot en subjektiv, karakter, tyder dog denne filosofs ontologiske gudsbevis paa, at han ikke holder tænken og væren saaledes ud fra hinanden som Spinoza..

Kapitel XIII.

Substans, causa sui, Gud og de guddommelige attributer.

122. *Substansen*, det vigtigste begreb i spinozismen, bestemmes i denne anderledes end hos *Cartesius*. I sidstnævnte filosofs Meditationes (Opera II pag. 86 cfr. Spinozas Principia I def. 5) bestemmes substans væsentlig som vort subjekt, der tænkes til grund for en natureiendommelighed eller for en forestilling; deraf de mange substanser hos Cartesius. At man herved maa holde borte den udelukkende fænomenale karakter, der tillægges det kantiske »logiske og handlende subjekt«, siger sig selv. I Cartesius's Principia I 51 (Op. I pag. 14) forberedes *Spinozas* substansbegreb, idet substansen betegnes som »en ting, der eksisterer saaledes, at den ikke behøver nogen anden ting for at eksistere«; men den heraf følgende spinoziske konsekvens: læren om den ene substans, ophæves allerede i samme paragraf, idet substansbegrebet gives en relativ anvendelse. Medens *tract. brev.* endnu viser en fasthængen ved det cartesiske substansbegreb, dog saaledes, at flere af de senere specifikt spinoziske sætninger om substansen (som: at der ei kan gives to lige substanser, at den ene ikke kan frembringe den anden af samme art) optræder som læresætninger (I cap. 2), og medens dette begreb træder tilbage i *erkjendelsestraktaten*, beror *ethikens* hovedeiendommelighed paa den konsekvente

gjennemførelse af substansbegrebet i dets absoluthed og enhed. Allerede som den tredie definition møder vi følgende bestemmelse af substansen: »Ved substans forstaar jeg det, der er i sig selv og fattes ved sig selv, d. e. det, hvis begreb ikke behøver nogen anden tings begreb, hvoraf det skal dannes.« Substansen er altsaa den høieste, forudsætningsløse, realitet, der i tænkningen repræsenteres ved det høieste, forudsætningsløse, begreb; Spinozas substans betegner selve forudsætningsløsheden som udgangspunkt (Ulrici). Den fattes ved sig selv, d. e. den erkjendes som et sandt begreb, saasnart man blot tænker den, ligesom et selvlysende legeme selv bringer sin realitet med sig; men dette forhindrer ikke, kræver meget mere, at opdagelsen af det selvlysende foranlediges ved kjendskabet til det ikke selvlysende, det absolute ved det relative; ogsaa substansbegrebet har sin erkjendelsestheoretiske grund. Denne ligger i, at den relative grundsrække maa have et absolut udgangspunkt; substansen er det realbegreb, der, selv uafhængigt af andre, ligger til grund for alle andre, den simpleste idé, der indeslutter alle andre i sig. Det er et udtryk for konsekvens, at Spinoza i ethiken kun kjender ét begreb, der fattes ved sig selv, rigtignok i en mangfoldigeed af repræsentanter (attributerne). At substansen er det absolute begreb, der ligger til grund for en relativ grundsprogres, synes at ligge latent i den citerede definition, hvor man forudsætter begreber, dannede af andre, hvilke i def. 5 betegnes som modi; denne erkjendelsestheoretiske begrundelse af substansbegrebet udtales tydelig i de med def. 3 parallele ax. 1 og 2: »Alt, som er, er enten i sig selv eller i andet«; »det, der ikke kan fattes ved andet, maa fattes ved sig selv«. Det andet aksiom udsiger om grundsrækken, hvad det første udtaler om aarsagsrækken. Hvad der er det grundlæggende ved substansbegrebet, er saaledes ikke egentlig umuligheden af en endeløs regres af grunde — hvilken Spinoza jo tilsteder inden endeligheden —, men meget mere tanken om, at den relative erkjendelse forudsætter den absolute, den relative realitet den absolute; dette fremgaar ogsaa af den maade, hvorpaa *Creskas's* gudsbevis omtales i ep. 12, før 29 (cfr. herom *Joël*, Zur Genesis der Lehre Spinoza's S. 36).

Uagtet altsaa substansen er det simpleste begreb eller, nøiere talt: netop af denne grund staar den i en dobbelt sammenhæng med andre begreber. Den danner ikke alene udgangspunktet for en deduktiv idérække, idet alle underordnede begreber er indesluttede i den første grund som alle andre idéer i den simpleste; men den staar ogsaa i en empirisk afhængighed ligeoverfor de underordnede begreber, der spiller rollen af leilighedsgrunde for det høieste; de lavere begreber er jo momenter i det høieste, hvorfor tract. brev. (I cap. 2 § 25) fremhæver, at substansen ikke ophører at være aktiv ved at paavirkes af sine modi, saasom den selv er den første grund til alle sine modi. Den spinoziske forudsætningsløshed er altsaa som det hegelske »Begynd at tænke!« eller »Den rene væren« selv formidlet ved leilighedsgrunde, hvilket ligger allerede i den maade, hvorpaa Spinoza opfatter forholdet mellem metafysik og erkjendelsestheori. — Idet substansen i sig indeslutter en dobbelt grunds og aarsagsproces, viser den sig ogsaa derved som det adækvate udtryk for den simpleste idé, om hvilken vi paa sit sted har fundet, at den danner koncentrationspunktet for to, i modsat retning gaaende, idébevægelser. Substansen er imidlertid ikke blot det *objektive udtryk* for den simpleste idé, men den er ogsaa *selv den simpleste idé;* den er baade den forudsætningsløse realitet og den forudsætningsløse idé; den er ved sig selv og fattes ved sig selv. Hvorsomhelst altsaa substansen bliver tænkt, sker denne tænken i kraft af den ogsaa i tænkningen immanente substans, der vistnok foranlediges for tænkningen ved de af den selv afhængige lavere idéer, men dog oplyser sig selv og alle af den afhængige tanker. Det er substansen, der tænker sig selv gjennem al menneskelig tænken. Idet substansen saaledes er den i sig selv afsluttede aarsag og enhed af tænken (grund) og væren (aarsag), udtrykker den metafysisk baade tænkningens fulde konsekvens og den fuldt gjennemførte enhed af tænkningen og realiteten, d. e. substansen er det *metafysiske udtryk for sandhedskriteriet* saavelsom *for erkjendelsens definition.*

123. Hvorledes substansens karakter af sidste aarsag er at tænke, fremgaar af substansens prædikatsbegreb: »*aarsag*

til sig selv« (causa sui), hvis definition aabner ethiken, et begreb, som vi allerede foran (§§ 116 og 117) delvis har behandlet, nemlig med hensyn til forholdet mellem væsen og eksistens. Her interesserer os specielt det i definitionen hævdede guddommelige kausalforhold. Naar *Herbart* (W.ke Bd. III S. 166) kriticerer definitionen med den bemærkning, at kausalbegrebet overalt intet har tilfælles med forholdet mellem væsen og eksistens, hænger dette dels sammen med forfatterens foran behandlede opfattelse, at Spinozas væsensbegreb er en subjektiv tanke eller mulighed til forskjel fra den objektive eksistens, dels med hans ligesaa feilagtige mening, at den spinoziske kausalitet som saadan er et forhold i tiden — (»om gjensidig bestemmelse af kvaliteterne . . . om tankernes og forestillingernes indbyrdes kausalitet . . . ved spinozismen intet«, ib. S. 215 f.), medens Spinoza i virkeligheden, som Herbart selv, ved siden af den tiden tilhørende kausalitet hævder en tidløs, og denne for begge filosofer er den, hvorpaa det egentlig kommer an. Dermed er tillige given en bedømmelse af *Ueberwegs* kritik af dette Spinozas begreb. — Spørgsmaalet om, *hvorledes* begrebet causa sui skal tænkes inden spinozismen, er blevet besvaret dels saaledes, at med causa sui menes det eksisterende, der som saadant ikke lader sig videre deducere, dels saaledes, at derved tænkes paa en virkelig kausalvirken inden selve substansen. Under den første opfatning ligger i begrebet kun dette, »at noget eksisterer«; med causa sui forstaaes da universet, forsaavidt dette ikke udenfor sig har nogen grund til sin eksistens; saaledes *Pollock* i sin Spinoza, his life and philosophy, pag. 162. I »aarsag til sig selv« er da aarsagen opslugt af virkningerne, idet dermed kun menes det uforklarlige ved verdenstotaliteten, dennes rene virkelighed, hævet over al blot mulighed; »Spinoza kalder Gud causa sui, men i den snævrere betydning, at han ved sit væsens blotte nødvendighed er, altsaa kun er, uden at kunne fastholdes som være-kunnende — som causa —; aarsagen er helt gaaet op i virkningen og forholder sig kun endnu som substans, hvorimod hans tænken intet formaar«; saaledes *Schelling* (W.ke. I, 10 S. 35). Paa den anden side kan man ogsaa tænke sig en for-

klaring, der understreger aarsag, saaledes at man hævder Gud udelukkende som aarsag, men nægter alle reale virkninger af denne aarsag. Opfattelsen af causa sui som ét med det eksisterendes uforklarlighed fører altsaa enten til den rene *pantheisme*, hvorved Gud opsluges af verden, eller til *akosmismen*, der lader verden opsluges af Gud. Spinozismen turde imidlertid tilhøre hverken den ene eller den anden af disse filosofiske retninger. Udgangspunktet for kausalrækken, den høieste aarsag eller kraft, lader sig kun tænke som enhed af aarsag og virkning, og inden det evige omraade falder forskjellen mellem disse begreber sammen med forskjellen mellem væsenet, væren i sig, og eksistensen, væren for andet. Substansen er altsaa aarsag til sig selv, forsaavidt dens væsen, dens kraft i sig selv, frembringer dens eksistens, kraften i relationernes form, i en proces, der er hævet over tiden, ved en kausalitet, der er udtryk for en logisk sammenhæng. I eth. I prop. 7 (cfr. prop. 4 i anhanget til tract. brev.) læres, at eksistensen hører til substansens væsen, eller at substansen er causa sui, og dette bevises ved den foregaaende læresætning, der, støttet til prop. 5, hævder, at den ene substans ikke kan frembringe den anden, saasom der ikke kan gives to substanser af samme natur. Dette og lignende udtryk i ethiken, hvoraf der findes antecipationer allerede i erkjendelsestraktaten (t. eks. pag. 32, hvor der kræves af en »uskabt tings« definition, at der ingen plads bliver for spørgsmaalet, om den eksisterer), kunde synes at føre til den negative opfatning af causa sui, som = det ikke at være produceret af andet. Men at heri ogsaa er tænkt en positiv virken, ligger i udtalelsen i eth. I prop. 25 schol.: . . . »i den betydning, hvori Gud kaldes aarsag til sig selv, bør han ogsaa kaldes aarsag til alle ting«; men som aarsag til alle ting frembringer jo Gud disse. At opfatte substansen som blot bestaaende, uden selvproduktion, strider ogsaa mod bestemmelsen af tænkningen som en aktuel bevidst bevægelse — ikke som en død tegning paa en tavle —; substansen er jo hos Spinoza en logisk, sig selv tænkende realitet. Herved turde den negative opfattelse af causa sui være imødegaaet, den positive sat. Men man mærke

derhos, at der i begrebet er sat ikke alene en kausal fremgang af væsenet, men ogsaa en tilbagegang til dette, hvilket ligger i, at Gud betegnes som aarsag *til sig selv;* væsen og eksistens, aarsag og virkning, er sammensluttede i et tredie moment, enhedsmomentet (cfr. § 117). Den rigtige opfattelse af Spinozas causa sui findes hos *Hegel* (cfr. § 117), *H. C. W. Sigwart*, *Hebler* o. a. — *Cartesius* forsøgte for sin uendelige substans først at hævde causa sui i positiv betydning, men trak sig senere tilbage til den negative opfattelse, da han ikke fandt at kunne betragte Gud som virkning, hvilket syntes ham at pege i pantheistisk retning. I virkeligheden gaar ogsaa udtrykket — ret fattet —, om ikke i pantheistisk, dog i monistisk retning og er saaledes ret betegnende for spinozismen.

Sammenfatter vi, hvad der er indeholdt i Spinozas substansbegreb, finder vi en *flerdobbelt enhed af modsætninger:* 1) Enhed af *tænken og væren.* Dette ligger i dens definition, hvorved den sættes som repræsentant for det erkjendelsestheoretiske grundprincip. 2) Enhed af *aarsag og virkning* (af grund og følge), en følge af, at den er den høieste forudsætningsløse realitet. Herved bliver substansen udtryk for den fuldkomne konsekvens, for sandhedskriteriet. 3) Enhed af *væsen* og *eksistens.* Thi, hvis dens eksistentielle væren ikke fulgte af væsenet, maatte den følge af noget udenfor substansen, hvorved denne ophørte at være enhed af aarsag og virkning. 4) Substansens kausalitet er enhed af *logisk kausalitet* og *leilighedskausalitet.* Disse modsætningsenheder maa i substansen, den simpleste idé, fattes gjennem intuitiv viden.

124. Lærerig med hensyn til substansbegrebet og vigtig i sine følger er *eth. I prop. 5:* »I tingenes natur kan der ikke gives to eller flere substanser af samme natur eller attribut«. Nerven i beviset er den tanke, at, om der gaves flere substanser af samme natur eller, da attributerne betegner substansens grundbestemmelser, af samme attribut, vilde man ikke kunne skille dem fra hinanden, saasom de tilstande eller eiendommeligheder, affectiones, hvori de maatte befinde sig, eller som maatte hænge ved dem, ei kan tjene som adskillende

kjendemærke for substanser, der som saadanne netop skal fattes kun ved sig selv, da »substansen efter sin natur er forud for sine affektioner« (prop. 1). De væsensbeslægtede substansers flerhed benægtes altsaa paa grund af, at der i substansbegrebet ikke skal tænkes andet end rationelle bestemmelser; den i substansen satte enhed af tænken og realitet, saavelsom af væsen og eksistens, er altsaa det afgjørende i beviset, hvormed ogsaa stemmer, at dette i prop. 8 schol. 2 gives den form, at flerheden som en kvantitativ bestemmelse falder udenfor begrebet og derfor ikke kan anvendes paa substansen. Man kan altsaa efter vor opfattelse i prop. 5 ikke medregne de evige bestemmelser blandt »affektionerne«; thi hine er »indbefattede i Guds attributer« (eth. II prop. 8 cor.); kun om de endelige, ikke om de evige, modi tør beviset tænkes at handle. Herved tør *Zimmermanns* kritik af vor sætning være tilbagevist (Sitzungsberichte der hist.-phil. Classe der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Bd. V Th. 2 S. 463 f.). Hvorfor kan altsaa ikke Spinoza, som senere Herbart, tænke sig flere lige substanser, der for vor opfatning kunde adskilles ved sin forskjellige plads i rummet? Fordi en saadan forskjel vilde være uden betydning for substanserne som saadanne, og altsaa substansens enhed af væren og tænken ved en saadan betragtningsmaade ophæves.

125. I definitionen af *Gud* (t. eks. i Op. II pag. 86) betjener *Cartesius* sig af fuldkommenhedsbegrebet: »Den substans, som vi tænker at være[1]) høist fuldkommen, og hvori vi intet fatter, der indeslutter en eller anden mangel eller grænse for fuldkommenheden, kaldes Gud«; cfr. Spinozas Principia phil. Cartesianae I def. 8. I *tract. brev.* (cap. 2) er det cartesiske fuldkommenhedsbegreb erstattet af uendelighedsbegrebet; dog optræder i traktaten hint begreb endnu i bestemmelsen

---

[1]) Man mærke, at Gud her defineres ved hjælp af »som vi tænker« ligesom attributet hos Spinoza. Ligesaa lidt som man af dette udtryk kan tillægge Cartesius en subjektivistisk opfattelse af substansen — hvad vel fortolkerne eiheller har forsøgt —, ligesaa lidt tør man af saadanne udtryk hos vor filosof med flere fortolkere slutte, at de guddommelige prædikater i spinozismen kun bestaar for vor subjektive opfattelse.

af attributet. Substansbegrebet anvendes ikke endnu ved definitionen af Gud. I *ethikens* definition optræder derimod baade uendeligheds- og substansbegrebet. I ethiken lyder nemlig den 6te definition saaledes: »Ved Gud forstaar jeg det absolut uendelige værende (ens), d. e. den substans, der bestaar i uendelig mange attributer, af hvilke ethvert enkelt udtrykker et evigt og uendeligt væsen«. Ligesom substansens realitet er given i def. 3 og senere forudsættes som given, saaledes er ogsaa Guds, den uendelige substanses, realitet given i den sidst citerede definition, hvorefter den senerehen er en stadig forudsætning. Det synes overhovedet ikke rimeligt at antage en del af definitionerne i ethikens første bog for nominaldefinitioner, da man nødes til at antage andre af dem som realdefinitioner. Der leveres i ethiken ikke noget bevis for Guds realitet, d. e. for realiteten af hans væsen og hans eksistens; gudsbegrebet er en forudsætning for tænkningen, et selvindlysende begreb; det absolut uendelige væsens realitet er kun en anden form af substansens realitet; den 6te definition er et mere omfattende udtryk for den 3die. Det fremgaar ogsaa af eth. I prop. 10 schol. saavelsom af prop. 11 dem. og 14 dem., at det absolut uendelige i ethiken som i tr. brev. er en grundforudsætning, uagtet der ikke opstilles noget til def. 6 svarende aksiom. Derimod vil ethiken i sine *læresætninger* udvikle substansbegrebets forhold til gudsbegrebet, som: at substansen nødvendigvis er uendelig, at Guds eksistens er nødvendig, og at der ingen anden substans gives end Gud, at altsaa den i def. 3 og den i def. 6 satte realitet falder sammen, idet enhver af dem repræsenterer det samme absolute væsen fra en bestemt side, substansen fra aseïtetens, Gud fra uendelighedens. »Enhver substans er nødvendigvis uendelig«; saaledes lyder eth. I prop. 8, hvilken endnu ikke er forskjellig fra Cartesius's tankegang. Man mærke nemlig, at den citerede læresætning kun hævder substansens uendelighed, d. v. s. dens kvalitative karakter (cfr. § 112), men ikke dens absolute uendelighed. Beviset hviler paa den tanke, at en endelig substans, om den fandtes, maatte begrænses af en anden af samme natur — efter def. 2 —, hvilket imidlertid strider mod prop.

5, hvorefter der ikke kan gives mere end en substans af samme attribut, hvorhos »nødvendig« hidrører fra substansens karakter af causa sui (cfr. § 123). Af væsentlig samme natur, men simplere er bevisførelsen i schol. 1 til vor læresætning, hvilket paaberaaber sig prop. 7 (cfr. § 123). (Ep. 35, før 40, [cfr. tract. brev. I cap. 2 og app. I prop. 30] udleder af causa sui den absolute uendelighed.) Med prop. 7 er allerede given prop. 11: »Gud eller den substans, der bestaar i uendelig mange attributer, hvoraf ethvert enkelt udtrykker et evigt og uendeligt væsen, eksisterer nødvendigvis«. Det egentlige bevis bestaar her i en henvisning til prop. 7, idet, hvad denne siger om de foreløbig i flertal omtalte substanser, her anvendes paa den absolut uendelige, der kaldes Gud efter def. 6. Man ser, at realiteten af den absolut uendelige substans forudsættes. Som i hovedbeviset bliver ogsaa i bevisets anden form, det første »aliter«, der almindelig[1]) opfattes som et ontologisk gudsbevis, Guds nødvendige eksistens bevist ved en appel til substansens nødvendige eksistens, ved, at der hverken udenfor eller i Guds substantielle væsen uden modsigelse kan tænkes nogen hindring for hans eksistens. Man kan dadle den scholastiske form for dette bevis, men ikke dets grundtanke, der er en anvendelse af tidligere opstillede sætninger. Ei heller scholiet til samme læresætning indeholder noget ontologisk bevis; det lærer proportionalitet mellem de to begreber væsensrealitet og kraft til at eksistere — et udtryk for spinozismens filosofiske grundbetragtning — og slutter deraf, at den uendelige væsensrealitet, nemlig Guds, maa være forbunden med en uendelig kraft til at eksistere. Scholiets bevis forudsætter altsaa realiteten af det uendelige væsen, men slutter *ikke* som den gamle *ontologi fra tanken* om et ens realissimum til dets *væren*. Dette bevis maa heller ikke fattes som aposteriorisk; thi det slutter fra et princip, og dets henvisning til endelige væsener er kun hypothetisk, hvorfor Spinoza selv betegner be-

---

[1]) Dog ikke af alle forfattere, t. eks. ikke af *Trendelenburg*; denne forsker hævder dog ikke vor foran anførte udvikling af forholdet mellem væsen og eksistens.

viset som et apriorisk, hvilket i den tids sprog betegner en slutning fra aarsag (grund) til virkning (følge). Ved siden af disse former af en apriorisk bevisførelse for Guds nødvendige eksistens opstiller Spinoza et bevis, hvilket han selv betegner som aposteriorisk; det andet »aliter« efter prop. 11 beviser Guds nødvendige eksistens ved paaberaabelse af, at der eksisterer endelige ting, som vi selv; da nemlig evnen til at eksistere er en kraft, vilde, hvis Gud ikke eksisterede, de endelige ting være mægtigere end det absolut uendelige værende (ens), som derfor nødvendigvis eksisterer. Heller ikke her er beviset ontologisk eller lidende under nogen cirkel; thi det nævnte ens er hverken en tænkt eksistens eller den i aktuel eksistens værende Gud, men den i væsenets immanens værende. Samtlige disse beviser beror, som vi har seet, paa forudsætningen om den absolut uendelige substanses realitet og paa forudsætningen om en korrespondens mellem væsen og eksistens; for saavidt hviler disse beviser og dermed hele spinozismen paa en *ontologisk forudsætning*, der imidlertid kun er en konsekvens af det *erkjendelsestheoretiske grundprincip* om tænkningens og værens korrespondens. Ved sin behandling af gudsbegrebet staar Spinoza høit over *Cartesius*, der ved siden af den kosmologiske bevisførelse for Guds realitet hovedsagelig ontologisk støtter sig til tanken om væren som en egenskab, der tilhører det tænkte fuldkomne væsen (cfr. t. eks. Meditationes V), hvilke beviser gjengives i Spinozas fremstilling af den cartesiske filosofi og for en væsentlig del endnu hersker i tract. brev. og i hans første breve. — Af begrebet om Gud som det absolut uendelige væsen, der i sig indeslutter al realitet, i forening med den femte læresætning fremgaar Spinozas hovedsætning, hvorved han tydeligst bryder med Cartesius: »Foruden Gud kan der ikke gives eller tænkes nogen substans« (eth. I prop. 14). Thi en anden substans maatte i saa fald fattes ved et Guds attribut, hvorved vilde fremkomme to substanser med ét attribut, hvilket er umuligt (eth. I prop. 5, cfr. her § 124). Denne sætning, for mange en anstødssten inden spinozismen, taber en væsentlig del af sit afskrækkende udseende, naar man tager Spinozas substansbegreb i hans egen

og ikke i Cartesius's eller i vor betydning, saa at man specielt betænker, at med sætningen ikke mangfoldigheden af tænkende og handlende subjekter benægtes. Hvad iøvrigt ethikens behandling af substans- og gudsbegrebet angaar, maa man dadle den kunstige form, der især viser sig i, at substansen, hvis realitet overalt forudsættes (hvoraf den 3die definitions karakter af realdefinition fremgaar), i de første sætninger optræder i et hypothetisk flertal, og at den ene substans bestemmes i to definitioner (substansens og Guds), hvilket gjør den følgende fremstilling temmelig kunstig.

126. Da det guddommelige væsen er udtrykt i de uendelig mange *attributer*, nødes vi til her at gaa ind paa det meget omstridte spørgsmaal angaaende disses natur hos Spinoza. Hos *Cartesius* (Principia I 53, 56, 62) gjøres ingen skarp distinktion mellem attributa, modi og qualitates; dog skal Gud egentlig talt kun tillægges attributer, saasom disse betegner de uforanderlige kvaliteter. Heri ligger muligheden for af de mange guddommelige prædikater at udsondre enkelte som væsensbestemmelser, et princip, som Spinoza gjennemfører. Hovedforskjellen mellem Spinozas og Cartesius's attributlære ligger i, at denne filosof hovedsagelig har de moralske prædikater for øie, hin de metafysiske. Spinozas begynder-arbeide *tract. brev.* gjør (I cap. 2) en, dog ikke gjennemført, adskillelse mellem attributa og propria, saa at de sidste til forskjel fra hine bestemmes som Guds conditio sine qua non, eller som de bestemmelser, ved hvilke vi ikke som ved attributerne erkjender Gud i sig selv, men som virkende udenfor sig (cfr. ogsaa cog. met. II cap. 11). Medens tænkning og udstrækning optræder som substanser, læres det ved siden deraf ogsaa, at de er de to bekjendte blandt Guds uendelig mange attributer (tract. brev. I cap. 2, en tanke, der videre udføres i noterne). Attributerne optræder i tract. brev. som Guds reale prædikater. I brevene 2, 4 og 9 fra aar 1661 og 1663 bestemmes attribut væsentlig paa samme maade som substans, kun at attributet skal udsiges med specielt hensyn til forstanden (ep. 9). I *ethiken* (I def. 4) heder det: »Ved attribut forstaar jeg det, som forstanden opfatter ved substansen som udgjørende (con-

stituens) sammes væsen«. Gud er efter def. 5 det absolut uendelige væsen, d. e. den substans, der bestaar af uendelig mange attributer, »af hvilke ethvert enkelt udtrykker et evigt og uendeligt væsen«. Hertil knyttes følgende forklaring (explicatio): »Jeg siger »det absolut uendelige«, men ikke »uendeligt i sin slægt;« om alt det nemlig, der kun i sin slægt er uendeligt, kan vi benægte uendelig mange attributer; men til det absolut uendeliges væsen hører alt, der udtrykker væsen og ingen nægtelse iudeslntter«. Her møder os først den *hegelske* opfattelse, der — med undtagelser som Kuno Fischer — er bleven den almindelige inden den hegelske skole, i Danmark t. eks. blev repræsenteret af *Brøchner* og udførligst er forsvaret af *Erdmann* i hans Geschichte der Philosophie, i Grundriss der Geschichte der Philosophie og i Vermischte Aufsätze[1]). Efter denne opfattelse er Guds uendelighed hos Spinoza det samme som bestemmelsesløshed; men Gud skal af os ikke kunne opfattes anderledes end under synspunktet af en i sin art uendelig realitet, enten under tænkningens eller under udstrækningens synspunkt; disse for vor *forstand nødvendige*, men for *Gud tilfældige prædikater er attributerne;* den omstændighed, at disse kun af os er »anbragte« ved Gud, skal være grunden til, at Spinoza lærer, at Gud i sig selv har uendelig mange attributer (Vermischte Aufsätze S. 147 ff.). Denne betragtningsmaade er flere gange, t. eks. af *H. C. W. Sigwart*[2]), *Hebler*[3]), *Kuno Fischer*[4]) og *Camerer*, træffende imøde-

---

[1]) *Erdmanns* opfattelse har jeg paa flere punkter faaet anledning til at bekjæmpe. Hans fremstilling udmærker sig iøvrigt ved klarhed og ved en udførlig citeren af spinoziske steder. Brøchners spekulative arbeide har jeg foran berørt.

[2]) *H. C. W. Sigwarts* Der Spinozismus . . . hører til de bedste blandt de ældre fremstillinger af spinozismen. Arbeidet fremholder nemlig de spekulative grundtanker og appellerer derhos til Spinozas tekst.

[3]) *H(eble)rs* Spinoza's Lehre vom Verhältniss der Substanz zu ihren Bestimmtheiten er et aandfuldt lidet arbeide, der fra spekulativt standpunkt leverer interessante bidrag til opfattelsen af begrebet determinatio hos Spinoza

[4]) *Kuno Fischers* fremstilling af spinozismen i hans Geschichte der neueren Philosophie staar paa et lignende standpunkt som H. C. W. Sigwarts. Som Fischers arbeider overhovedet udmærker ogsaa dette sig ved en aand.

gaaet. Om Spinozas uendelighedsbegreb har vi tidligere handlet og fundet det ligt kvalitetsbegrebet, den absolute uendelighed altsaa lig den absolute kvalitet. At betragte substansen som bestemmelsesløs strider helt mod Spinozas lære, at det abstrakte er det uvirkelige. Fremfor alt tør man ikke tro, at der i selve begrebet substans ligger noget blot abstrakt, at substans maaske er den abstrakteste slægt; i saa henseende er det af interesse at lægge mærke til, at denne abstrakte brug ikke var gjennemgaaende paa Spinozas tid; hos hans forgjænger *Geulinx* t. eks. er substans ikke noget genus. Den til gudsdefinitionen føiede forklaring viser ogsaa, at det er meningen at holde enhver nægtelse borte fra gudsbegrebet. Skulde man i »substantia« finde noget abstrakt — hvad vistnok, som sagt, er urigtigt —, vilde det i def. 6 parallele udtryk »ens« i hvert fald føre tanken hen paa det konkrete. Naar Erdmann mener, at attributerne sættes i et nøiere forhold til vor erkjendelse end substansen og derved allerede til forskjel fra denne viser sig som noget subjektivt, maa man indrømme, at attributerne er den form, hvorunder vi erkjender substansen, men benægte, at hine er mere subjektive end denne; thi begge begrebers definitioner viser, at »concipi« og »esse« udsiges om begge; den subjektive opfattelse af attributerne maatte derhos i disses definition istedetfor »forstand« (intellectus), der hos Spinoza netop griber tingens sande væsen, krævet »forestilling« (imaginatio), der betegner den ufuldkomne erkjendelse. Naar Spinoza nogle gange lærer, at der udenfor forstanden intet andet findes end substansen og dens tilstande (affectiones = modi), maa her med substansen menes denne i og med dens væsensbestemmelser eller attributer; i eth. I prop. 4 dem. identificeres nemlig substans med attributer, og i eth. I prop. 19 dem. bestemmes Guds attributer som »det, der udtrykker den

---

fuld og klar udvikling ud fra systemets grundtanke. Men den deduktive fremstillingsform medfører, at begrundelsen ud fra den spinoziske tekst træder tilbage, og under den elegante form turde her og der vanskeligheder skjule sig. At jeg paa flere punkter ikke kan dele den fischerske opfattelse, vil fremgaa af nærværende arbeide. Om Camerers arbeide har jeg foran handlet.

guddommelige substanses væsen«, hvor den hosføiede henvisning til attributets definition lærer os, at den formalistiske opfatning af denne skal holdes borte. Det samme ligger ogsaa i definitionen af Gud med sammes forklaring, idet disse lærer os, at substansen »bestaar af« attributerne, og at disse »hører til substansens væsen«. Naar ep. 9 (før 27) fremhæver attributets subjektive karakter til forskjel fra substansen, idet ved attribut skal forstaaes det samme som ved substans, »undtagen forsaavidt som attributet siges med hensyn til forstanden, der tildeler substansen en saadan bestemt natur«, viser en sammenligning med de to aar tidligere (1661) skrevne breve 2 og 4, at hensigten med det 9de brevs udtryk ikke kan være at benægte attributets objektivitet, ligesom ogsaa ialfald ét af de i sidstnævnte brev anførte eksempler vidner mod at sætte attributet som den subjektive opfatning af den objektive substans; thi ingen vil ved Jacob forstaa en subjektiv Israël (et udtryk fra Fischer). Selve brev 9 hævder jo identiteten af substans og attribut, og den subjektive reservation synes blot at kunne betegne, at attributet som udtryk for substansens væsen nøiere end substansbegrebet fremhæver Guds forhold til vor refleksion, — hvis man ellers vil lægge nogen vægt paa en eiendommelig udtalelse i et tidlig forfattet brev. Det tilsyneladende bedste støttepunkt for Erdmanns opfatning er eth. I prop. 32 dem., hvor der skilles mellem »Gud, forsaavidt han er den absolut uendelige substans,« og »Gud, forsaavidt han har et attribut;« den naturligste forklaring af disse udtryk vil dog være at tage det første udtryk = Gud, forsaavidt han har de uendelig mange attributer, i modsætning til det andet, der betegner Gud som udtrykt i det enkelte attribut. Den Hegel-Erdmannske betragtningsmaade paabyrder spinozismen en, mod dens ordlyd stridende, cirkel, som Spinoza — besynderligt nok — ikke skulde have opdaget: den menneskelige forstand, der er en modus under et bestemt attribut, maatte af sig selv med nødvendighed producere attributerne, af hvilke intet skulde have realitet i sig selv! Vilde det ikke under denne forudsætning være mest konsekvent at sætte den menneskelige forstand, eller rettere: indbildning, som den eneste realitet, og

vilde ikke en saadan opfattelse komme ind under den bestemmelse af erkjendelsen, hvorefter »opdigtelsen, men ikke forstaaelsen, begrænser opdigtelsen«, hvorved »man delvis betragter sjælen som Gud«, en skepticisme, der saa skarpt bekjæmpes af Spinoza i erkjendelsestraktaten (pag. 20, cfr. foran § 35)? — Attributernes realitet er en nødvendig følge af vor filosofs *erkjendelsestheoretiske grundprincip*, hvorefter de guddommelige prædikater, der maa *tænkes*, ogsaa maa *være reale*.

127. I modsætning til den Hegel-Erdmannske opfatning fastholder vi altsaa attributerne som *guddommelige realiteter*. Vi har ikke kunnet tilegne os *Karl Thomas's* (Spinozas Individualismus und Pantheismus 1848; Spinoza als Metaphysiker 1840) betragtningsmaade, hvorefter attributerne er spinozismens virkelige substanser, medens hensigten med, at Spinoza i ethiken, især i den første bog, lærer den ene substans eller Gud, skal være den at skaffe værket indgang hos samtiden. Man har til denne hypothese, der endog gjør Spinozas karakter tvetydig, med rette bemærket, at det vilde være en høist forkjert methode for at skaffe et værk indgang i samtidens bevidsthed at forvanske dets hovedindhold, og at denne atomistiske opfattelse ganske strider mod ethiken, som hvis hovedbegreb den ene substans optræder. — Efter *Trendelenburg*[1]) (Beiträge II S. 40 f. og III S. 366 ff.) er attributerne hverken udenfra anbragte ved substansen eller kræfter ved den, men evige og nødvendige som substansen, »*forskjellige definitioner af den samme sag*«. Denne opfattelse fastsætter rigtig den erkjendelsestheoretiske side af attributerne, men lader endnu uafgjort, hvorledes deres metafysiske forhold skal tænkes; det indsees ikke, hvorledes deres objektive karakter som udtryk for Guds væsen, hvilket kommer til orde i definitionen, kan tænkes uden ved hjælp af kraftbegrebet. — Ikke væsentlig forskjellig fra

---

[1]) *Trendelenburgs* før omtalte arbeider over spinozismen leverer en klar, til Spinozas tekst støttet, fremstilling af systemet. Om end her findes meget rigtigt, er dog efter min mening udgangspunktet »enhed af tænken og blind kraft« feilagtigt valgt. Maaske ligger forfatterens største fortjeneste af spinozismen i hans behandling af de nyfundne spinoziske skrifter (især tract. brev.).

Trendelenburgs betragtning, men mindre tydelig udført er *Pollocks* (Spinoza pag. 162 ff.); »det mindst utilfredsstillende ord, jeg kan optænke, er synspunkt« (aspect). — Vi stanser ved den betragtning af attributerne, hvilken sætter disse som *kræfter* ved substansen og hævdes af *H. C. W. Sigwart* (Die Philosophie Spinozas), *Hebler* (Spinozas Lehre vom Verhältniss . . .), *Fischer* (Geschichte der neueren Philosophie), *Camerer* (Die Lehre Spinozas), *Leander* (Om substansbegreppet hos Cartesius, Spinoza ock Leibnitz), *Ribbing* (Om Pantheismen o. a. st.); paa lignende maade *Schmidt* (Spinoza und Schleiermacher): »die ewigen Gattungen der Substanz in der Substanz«, o. a. At opfatte attributerne som substansens kræfter synes at være den simpleste, i sagen selv liggende, bestemmelse; thi, som vi foran har vist, er væsenet hos Spinoza identisk med tingens i sig værende kraft, hvorfor attributerne som udtryk for substansens væsen maa løbe ud paa en eller anden form af kraft. Ogsaa i Spinozas tekst har denne opfattelse direkte støtte; thi ikke alene *tract. brev.* (II cap. 19) omtaler attributerne som Guds kræfter; men ogsaa ethiken udtaler sig i lignende retning. Under vor betragtning af causa sui har vi jo fundet, at Gud i ethiken betragtes som virkende aarsag til sig selv. Der tales om Guds »tænkekraft« (potentia cogitandi) og om Guds »aktuelle handlekraft« (actualis agendi potentia), cfr. eth. II pr. 7 corol.; Gud optræder som tingenes virkende kraft, cfr. t. eks. eth. II prop. 45 schol., hvor der tales om den kraft (vis), hvormed tingenes eksistens følger af Guds evige nødvendighed. Dog maa man ved kraftbegrebet holde borte den gjensidige kausale indskrænkning mellem kræfterne, idet Spinoza saa stærkt fremhæver (eth. II prop. 5, 6 o. a. st.), at ethvert attribut udtrykker den hele substans, ethvert i sin slægt (cfr. eth. I prop. 10 schol.), og at ethvert attribut fattes ved sig selv alene (eth. I prop. 10); attributerne indeholder altsaa den hele guddommelige realitet i forskjellig form. Hermed stemmer eth. II prop. 7 schol., hvor den fremholdte identitet mellem attributerne i anvendelse paa deres modi bestemmes som en identitet i forskjellig form (»udtrykt paa to maader«). Tanken om attributernes identitet er et ud-

tryk for den spinoziske grundbetragtning, at alt er indeholdt i alt, at tilværelsen er en indholdets identitet i formens forskjellighed. Vi betragter altsaa attributerne som det uendelige væsens *grundkræfter*, enhver indesluttende de andre i en bestemt form, saaat de i vor erkjendelse kan udtrykkes som Guds *definitioner*; deres realitet er den samme, nemlig substansens uendelige; deres formforskjelligheder maa tænkes som sideordnede disjunktionsled af Guds eller substansens væsen. Herved bliver ethvert attribut, som Spinoza vil (eth. I def. 6 expl.), uendeligt i sin art og sammen med alle andre konstituerende Gud (eth. II prop. 7 schol.). Kun som saadanne absolute kræfter lader egenskaberne ved den som causa sui tænkte guddom sig opfatte.

128. Med hensyn til *attributernes forhold til substansen* maa vi udelukke den opfattelse, hvorefter de er potenser, evig fremgaaende af substansen. Herved vilde substansen blive at bestemme som en art ubekjendt kraft, der frembringer attributerne, eller endog som en ren mulighed, hvis virkelighed er repræsenteret ved attributerne. Det heder vistnok i cog. met. I cap. 3 (cfr. II cap. 5): . . . . . »thi et værende (ens), forsaavidt det er et værende, paavirker os ikke ved sig selv alene, som substans; derfor maa det forklares ved et attribut, fra hvilket det dog ikke adskilles uden ved et forstandshensyn« (ratione); i denne udtalelse, der bruger attributa og substantia i videregaaende, cartesisk, betydning, sættes hine som den for os tilgjængelige substans; herved tillægges der dog ikke substansen en fra attributerne forskjellig natur, hvilket fremgaar af, at forskjellen reduceres til en forstandsforskjel; meningen maa være den, at attributerne udtrykker substansens væsen, og at denne saaledes ikke kan erkjendes uden i og med hine. At opfatte substansen som det skjulte substrat, af hvilket hine fremgaar, strider mod spinozismens aand, der sætter tilværelsens væsen som tilgjængeligt for tænkningen; substansen fattes her som det mest bekjendte af alt, saasom dens natur fremtræder gjennem ethvert attribut og foranlediges af enhver modus inden ethvert af disse. Eiheller vil den, saasom den jo er indbegrebet af al realitet, kunne tænkes som mulighed; thi

dette begreb tilkjendes ikke real betydning; saaledes er Guds almagt stedse aktuel fra evighed af (eth. I prop. 17 schol.), og der indrømmes ingen guddommelig forstand efter muligheden (eth. I prop. 33 schol. 2). Vor filosof forbyder at tænke attributerne som noget af substansen frembragt. Da nemlig Schuller i det brev (63, før 65), hvori han beder om eksempler paa de forskjellige arter af uendelighed i Spinozas system, har sagt, at han tager tænkningen og udstrækningen som eksempler paa det, der er umiddelbart frembragt af Gud, erstatter Spinoza i sin svarskrivelse herpaa (64, før 66) disse eksempler med andre, nemlig med den absolut uendelige forstand inden tænkningen, med bevægelse og hvile inden udstrækningen, hvorved han altsaa sætter de af Schuller nævnte attributer som ikke producerede af Gud. Denne attributernes *oprindelighed* er i virkeligheden en følge af, at de repræsenterer *substansens væsen;* hvis hine var frembragte af denne, maatte der enten tillægges den frembringende substans et andet væsen end det, der udtrykkes ved de frembragte attributer, eller der maatte tilkjendes den et dobbelt væsen, et som frembringende, et andet som frembragt; i første tilfælde vilde attributerne ikke udtrykke substansens væsen, i sidste kun en del af dens væsen; i begge tilfælde vilde man altsaa komme i strid med deres definition. Attributerne kan saaledes ikke tænkes som virkninger af substansen, altsaa overhovedet ikke som frembragte af noget andet, men kun som sine egne virkninger, idet de har substansens karakter af causa sui, i sig selv er baade aarsag og virkning. Attributerne er altsaa i sin totalitet *ét med substansen;* hine »konstituerer« denne.

Denne konstitueren maa *ikke* fattes saaledes, at attributerne udgjør substansens *dele.* I saa fald vilde jo hine være de virkelige substanser og den saakaldte substans kun en sammenfatning af disse, ikke causa sui og det simpleste værende (cog. met. II cap. 5). Det benægtes ogsaa udtrykkelig, at attributerne deler substansen. Deres konstitueren af substansen kan derfor kun tænkes *logisk;* substansen er attributernes identitet, disse er hins forskjelsmomenter. Hvorledes iøvrigt

denne identitet maa tænkes i spinozismen, vil vi senere betragte.

129. Læren om *det uendelige antal af attributer*, af hvilke kun to er kjendte af os, har forarget flere filosofer, t. eks. *Jacobi* (W.ke IV/1 S. 189 ff.); i vor tid har *Bratuscheck* (Phil. Monatshefte Bd. 7 S. 193—214) søgt at lægge de talløse attributer, med undtagelse af udstrækningens, ind i tænkningens. Inden det sidste hævder jo Spinoza udtrykkelig en art uendelighed, bevidsthedens latente endeløshed (eth. II prop. 21 schol.); men man fatter ikke, hvorledes under hin forudsætning attributerne kan betragtes som sideordnede repræsentanter for den hele substans, da jo i saa fald attributerne maatte betragtes som høiere eller lavere udtryk for substansen. — At infinita som tillæg til attributerne maa tages i kvantitativ betydning, fremgaar af Guds definition (eth. I def. 6). Derimod synes denne uendelighed ikke at burde fattes som absolut endeløshed, men kun som et antal, der overskrider enhver menneskelig beregning, som det høiest mulige antal, der kan bestaa for en uendelig forstand, i hvilken betydning ordet bruges i eth. I prop. 16; slgn. iøvrigt om de forskjellige arter uendelighed nedenfor. Udelukkelsen af endeløsheden synes at være en konsekvens af, at attributerne udgiør en enhed i den guddommelige forstand, saa at de i denne følger af én idé (eth. II prop. 4). Grunden til, at det uendelige væsen maa tillægges infinita attributa, ligger efter Spinoza i sætning 9 (cfr. 10 schol.): »Jo mere realitet eller væren enhver ting har, desto flere attributer tilkommer der den«, slgn. foran § 119; Guds intensive kraftfylde maa for dens absolute uendeligheds skyld tillægges et uendeligt antal af sider eller former (cfr. eth. I def. 6 expl.). Gjennem infinita attributa fremtræder Gud som det fuldkommen individuelle væsen og altsaa som den absolute realitet; *saa* langt er det fjernet fra Spinozas tanke, at substansen derved skulde blive noget abstrakt.

Af det samme individualitetshensyn lærer han i ep. 50, at det ikke gaar an at danne nogen universel idé af Guds væsen, og at man derfor ikke har ret til at tillægge Gud prædikatet

én (unus) eller eneste (unicus). I det tidlig forfattede brev 9 (før 27) anføres en grund af ontologisk natur, hvilken man inden det modnede system neppe tør tillægge nogen betydning.

130. Af infinita attributa, hvilke udtrykker Gud som det realeste væsen (ens realissimum), kjender vi kun *to*: *tænkningen og udstrækningen*. Beviserne for de to attributers realitet (eth. II prop. 1 og 2) støttes til, at vi selv har tanker og fornemmer et legeme, hvorfor der efter principet, at det endelige fattes ved det uendelige, maa tilkomme Gud en uendelig tænkning og udstrækning, hvorved vor kan fattes begrundet; cfr. ep. 64, før 66. De *Hegel-Erdmannske* fortolkere og flere andre, t. eks. *Trendelenburg*, indvender mod denne begrundelse, at den er rent empirisk, idet de to attributer ikke deduceres af substansen. Man maa indrømme denne kritik, at attributerne ikke afledes af det høieste metafysiske begreb, og at bevisførelsen tager sin udgang i det empirisk givne, men ikke, at begrundelsen er helt empirisk; man indser ikke, hvorledes erfaring kan oplyse om Guds væsen; men vel forstaar man, at den efter spinozismens almindelige princip kan yde leilighedsgrunde til at finde væsenet. Spinoza udtaler ogsaa selv, foranlediget ved et spørgsmaal fra Simon Vries, at man ikke behøver erfaring for at afgjøre, om definitionen af et attribut er sand (ep. 10, før 28). Om end de to bekjendte attributer ikke i nogen læresætning deduceres af substansen, er de dog i virkeligheden tænkte som følger af dette begreb; thi den væren, der i substansen er sat i enhed med tænkningen, tænkes af Spinoza almindelig som udstrækning, substansen altsaa som enhed af de to kjendte attributer. Istedetfor at bebreide Spinoza den empiriske begrundelse af attributlæren skulde man bebreide ham det dogmatiske ved hans udgangspunkt, der opfatter tænkningens objekt som en udenfor tænkningen staaende udstrækning. — I læren om Guds væsen gjør sig altsaa to synspunkter gjældende: uendelighedssynspunktet, der fører til antagelsen af de uendelig mange attributer, og det erkjendelsestheoretiske princip, der sætter tænkningen og udstrækningen i modsætningsenhed, hvilket hidfører de to specielle attributer i Gud. — Om *tænkningen* som guddommeligt attribut har vi

foran handlet (§ 101). Den guddommelige *udstrækning* (extensio) repræsenterer legemverdenens høieste princip. Ordet, der er bibeholdt fra Cartesius, hvilken satte materien som ét med rummet, maa ikke bringe os til at tænke paa rummet eller en rumstørrelse, men maa opfattes om en guddommelig kraft, og det ikke om en mekanisk kraft, men om en dynamisk; udstrækningen er den legemlige verdens dynamiske princip, hvori alle materielle kræfter er indesluttede som i en eneste intensiv størrelse. Denne afvigelse fra *Cartesius* — saasom denne identificerer den materielle verden med det mekanisk bevægede rum, kan han konsekvent ikke som Spinoza hævde hin verdens princip, udstrækningen, som guddommeligt attribut — fremholdes af Spinoza selv i det sidste af brevene (83, før 72). Den af *Chr. Wolff* (Theologia naturalis § 690) o. fl. a. anførte grund mod, at udstrækningen hos Spinoza kan fattes ved sig selv, dens formentlig sammensatte natur, holder altsaa ikke stik. Udstrækningen maa ikke betragtes som blind kraft; som tænkningens parallel maa den selv være i overensstemmelse med logiken, hvorfor vi ikke med *Trendelenburg* (Beiträge II S. 1—30) kan betragte enheden af tænken og blind kraft som spinozismens karakteristiske eiendommelighed. I Spinozas opfattelse af udstrækningen ser vi en eftervirkning af *Brunos* (cfr. § 11). Om Spinozas opfattelse af legemverdenen slgn. foran §§ 87 og 112.

131. Læren om *attributernes indbyrdes uafhængighed i deres indre identitet* hører til de vigtigste punkter i spinozismen (cfr. eth. I prop. 10 c. schol., II prop. 5, 7 schol., 9; ep. 66, før 68, o. a. st.). Denne uafhængighed betyder, at det ene attribut ikke er grund eller aarsag for det andet; derimod udelukker »fattes ved sig selv« (eth. I prop. 10) ikke, at det ene staar i en relation til de andre udtryk for substansens realitet. Hint udtryk »fattes ved« betegner kun den logiske følge, der korresponderer med den reale virkning, derimod ikke enhver logisk relation, specielt ikke den erkjendelsestheoretiske mellem subjekt og objekt; for saa vidt staar tænkningen i relation til udstrækningen og de andre attributer, som den afspeiler disse, disse i relation til tænkningen, som det netop hører med til deres væsen at være objekt for tænkningen (som

attribut betragtet); der bestaar mellem attributerne det forhold, at de tilsammen danner en erkjendelsestheoretisk identitet, hvori ethvert repræsenterer et forskjelsmoment. At dette forhold kun for de to attributers vedkommende kan gjennemføres af os, ophæver i Spinozas øine ikke, at dette grundforhold bestaar mellem alle. Attributernes identitet maa saaledes hverken tænkes som absolut identitet, hvorved de vilde smelte sammen til ét attribut, elller som en blot udvortes parallelisme; heller ikke det sidste, saasom forholdet (eth. II prop. 7 c. schol.) sættes som en identitet, der afledes af identiteten mellem ting og de disse repræsenterende idéer. At attributet erkjendes ved sig selv, d. e. har sin realgrund alene i sig selv, afleder Spinoza af, at substansen har denne karakter, og at attributet som dennes væsensbestemmelse maa have den samme (eth. I prop. 10 dem.), hvorved rigtignok konsekvent substansen kunde synes at maatte falde sammen med det enkelte attribut. Da substansen repræsenterer tænkningens selvstændighed, idet den afspeiler den simpleste idé, bliver den egentlige grund til attributets selvstændighed, hvad vi har kaldt sandhedskriteriet, tænkningens indre konsekvens Den egentlige grund til læren om attributernes indbyrdes forhold ligger altsaa i erkjendelsens dobbeltsidige natur, idet den dels er identitet af tænkning og en udenfor denne staaende realitet, dels indre tankekonsekvens, af hvilke den sidste bestemmelse lader sig aflede af den første. Fra subjektivitetens og objektivitetens nærmeste metafysiske repræsentanter: de to bekjendte attributer, gaar Spinoza over til at sætte det samme dobbeltforhold mellem samtlige attributer (cfr. eth. II prop. 7 schol.). Cfr. iøvrigt om attributlæren § 54.

132, Spørgsmaalet om, hvad man skal tænke om de *ukjendte attributers forhold indbyrdes* og *til de to kjendte*, behandler Spinoza i sine breve, men kun kortelig. *Schuller* udtaler i et brev (63, før 65) den mening, at infinita attributa, hvis de skal være uerkjendbare for os, maa tænkes at danne uendelig mange verdener, idet der parallelt med vort udstrækningsattribut maa sættes uendelig mange andre, hvoraf ethvert opfattes af skabninger, der henhører under dette specielle attri-

but i forening med tænkningens attribut. I sit svar (64, før 66) nøier Spinoza sig for dette punkts vedkommende med at henvise til eth. II prop. 7 schol. *Tschirnhausen* finder det naturligst at tænke sig samtlige attributer parallele paa den maade, at én og samme ting er udtrykt ved tænkningen, ved udstrækningen, ved et tredie attribut o. s. v., hvorved tænkningen bliver stillet paa samme trin som de andre attributer; som svar herpaa udtaler Spinoza følgende (ep. 66, før 68): . . . . »omendskjønt enhver ting er udtrykt paa uendelig mange maader i Guds uendelige forstand, kan dog hine uendelig mange idéer, hvorved den udtrykkes, ikke konstituere én og samme sjæl i en enkelting, men uendelig mange sjæle, efterdi enhver af disse uendelig mange idéer ingen sammenhæng har indbyrdes.« Man ser heraf, at Spinoza som Schuller tænker sig en tænkning, svarende til hvert af de mange reale attributer, en sjæl i enhver modus under ethvert realt attribut. At herved virkelig, som Schuller senere bemærker (ep. 70), tænkningen til skade for attributernes parallelisme faar en overvægt over de andre attributer, vil kunne undgaaes ved at tænke sig de øvrige objektive attributer som reproduktioner af vor udstrækning paa samme maade, som de øvrige tænkningsattributer sættes som reproduktioner af vort tænkningsattribut. Vi maatte da tænke samtlige attributer som en række af erkjendelsestheoretiske identiteter, idet stedse to tænktes dannende en art reproduktion af vort subjektive og objektive attribut. Denne fortolkning vilde saaledes føre til en art *schellingsk potenslære* i lighed med den af *Bratuscheck* (cfr. foran § 129) fremholdte, dog med den forskjel fra den sidstnævnte, at vi maatte tænke udstrækningens attribut potenseret i forskjellige attributer paa samme maade som tænkningens, altsaa antage en dobbelt potensrække. For en saadan opfattelse kunde Spinozas udtryk synes at vidne. Da nemlig »enhver ting paa uendelig mange maader er udtrykt i Guds uendelige forstand«, da Gud har en idé om sit væsen (eth. II prop. 3), og da »gudsidéen, af hvilken uendelig mange ting følger paa uendelig mange maader, blot kan være én« (eth. II prop. 4, hvor beviset lærer os ved infinita at tænke paa attributa og modi), synes forholdet mellem atttributerne at

maatte fattes ved en dobbelt idérække med en indre, logisk, sammenhæng med udgang fra Guds væsen. En potenslære som den ovennævnte er imidlertid snarere en konsekvens af spinozismen end denne selv; thi 1) dels er det ikke spinozisk lære, at de objektive attributer er reproduktioner af udstrækningen, idet meget mere hine stilles uafhængg af denne, dels 2) ophæves ved en potenslære overhovedet attributernes sideordning, der netop fremholdes af Spinoza, og istedetfor denne sættes ved hin lære et attribut som logisk følge af et andet, dels 3) lærer Spinoza udtrykkelig i et før citeret brev (cfr. § 128), at attributerne ikke kan sættes som følge eller virkning af substansen [1]). Derimod tør vi betragte følgende opfatning som Spinozas egen, hvorved rigtignok endnu nogen vanskelighed forbliver: Attributerne danner sideordnede inddelingspar ligeoverfor substansens væsen, af hvilke ethvert enkelt indeslutter en identitet af to modsætninger: af et idealt og et realt attribut; efter antydninger, givne af ham selv (ep. 56, cfr. erkjendelsestraktaten pag. 31 og 32, eth. II prop. 8 schol.), kan man antage, at han har tænkt sig attributernes forhold efter geometrisk analogi, t. eks. i lighed med de forskjellige grundegenskaber, der udtrykker cirkelens væsen; ligesom dette kan udtrykkes eller inddeles i den bestemthed at være en figur, der beskrives af en hvilkensomhelst linie med et fast og et bevægeligt endepunkt, i den bestemthed at være en figur, hvori uendelig mange indbyrdes lige store rektangler indeholdes etc., ligesaa kan man tænke substansens væsen inddelt i de mange attributer, alene med den forskjel, at der i ethvert af de sidste maa sættes en aand, der opfatter væsensbestemtheden. Herved beholder dog fremdeles tænkningen en overvægt over de andre attributer, og om end de objektive attributer ikke stilles som følger (virkninger) det ene af det andet, saa følger dog inddelingsledene af inddelingens objekt; attributerne bliver alle under dette synspunkt følger (virkninger) af Guds væsen, lige-

---

[1]) Man tør ikke med nogle filosofer antage, at Spinoza i sine senere breve har forandret sin tidligere opfattelse; thi det sidste brev, der behandler dette spørgsmaal (66), citerer netop eth. I prop. 10 og II prop. 7 schol.

som de forskjellige bestemtheder ved eller definitioner af cirkelen følger af denne figurs væsen. Det har iøvrigt sin interesse at lægge mærke til, at Spinoza paa nogle steder virkelig udtrykker sig, som om attributerne er følger (virkninger) af substansens væsen. Saaledes især i beviset til den nysciterede eth. II prop. 3, der citerer eth. I prop. 16 i den betydning, at ogsaa attributerne indbefattes under det i denne læresætning nævnte uendelige, der følger af den guddommelige naturs nødvendighed; ogsaa beviset til sidstnævnte sætning 16 udelukker ikke absolut denne forklaring. Vi tør derfor antage, at ved siden af den almindelige opfattelse af attributerne som umiddelbart dannende substansens væsen hos Spinoza, om end underordnet, har gaaet en anden tankegang, der lader attributerne som Guds eksistensbestemmelser følge af væsenet, og at vi saaledes med hensyn til bestemmelsen af Guds væsen møder den samme vanskelighed, der overhovedet viser sig ved filosofens begreb af egenskaben (cfr. § 119). Hermed staar følgende vanskelighed i nær sammenhæng: Som udtryk for væsenet vil attributet bringe en adækvat erkjendelse af Gud, som følge af væsenet en inadækvat. Efter Spinozas ord er det første tilfældet. Trods vort ubekjendtskab med de fleste attributer skal vi have en adækvat erkjendelse af Guds evige og uendelige væsen, en ligesaa klar idé, om end ikke et ligesaa klart billede, af Gud som af trekanten (eth. II prop. 45—47 c. schol.; ep. 56, før 60); ligesaalidt som vort manglende kjendskab til de fleste af Euclids elementer i vor barndom hindrede os i klart at indse, at et triangels 3 vinkler er = 2 R, ligesaalidt skal vort ubekjendtskab til de fleste af Guds attributer forhindre kjendskabet til nogle af dem. Denne sammenligning — en stadfæstelse af, at attributerne er Guds objektive definitioner, — hviler paa den forudsætning, at ethvert attribut fattes ved sig selv alene; ved, at ethvert i sig selv aabenbarer Guds hele væsen, skal vi gjennem de to — nøiere: gjennem hvert af de to — erkjende Gud adækvat. Hvis denne tankegang fastholdes, maa ethvert attribut kun paa en ligegyldig maade skille sig fra de andre; denne antagelse staar imidlertid i strid med, at attributerne er momenter i Guds væsen, deres idéer led i Guds tænken; thi

i det guddommelige væsen eller i den guddommelige logik at sætte noget ligegyldigt eller tankeløst er selvmodsigende. Allerede en af Spinozas første modstandere, *Christ. Wittich*, har i sin Anti-Spinoza paastaaet, at Spinozas attributbegreb ødelægger hans gudsbegreb, og at flere ikke-absolut-uendelige, flere kun i sin art uendelige væsener, som jo attributerne er efter def. 6 expl., umulig tilsammentagne kan konstituere det absolut-uendelige. Forholdet mellem substans og attributer er i virkeligheden et svagt punkt i spinozismen, om end den wittichske kritik af »konstitueren« turde være mindre vellykket (cfr. foran § 128).

133. Spinoza kan saaledes i sin lære om Guds egenskaber, idet de uendelig mange attributer ikke ret forliges med de to, ikke vel frikjendes for en vis *inkonsekvens*. Denne har sin grund i de forskjellige motiver, der krydser hinanden i denne lære: tanken om realitetens individuelle natur og det erkjendelsestheoretiske grundprincip i forening med sandhedskriteriet; det første motiv fører til de uendelig mange attributer, det andet til de to bekjendte, indbyrdes uafhængige, der afspeiler hinanden (cfr. §§ 129 og 131). Denne inkonsekvens kan hæves ved, at de ukjendte attributer henlægges som momenter eller potenser ind under de bekjendte. Men selv mellem de to bekjendte attributer er der en væsentlig indskrænkning i den hævdede identitet; tænkningen erholder en overvægt over udstrækningen ved, at hin afspeiler baade sig selv og det andet (ja samtlige de andre) attribut(er). Denne tænkningens overvægt har sin erkjendelsestheoretiske grund i tænkningens bevidste karakter (cfr. § 42). Tænkningsattributet vilde orblive, hvad det er, selv om der intet andet attribut eksisterede; spinozismen vilde altsaa bringes til *større konsekvens ved, at tænkningen ophøiedes til eneste attribut*, ved, at Gud blev opfattet som absolut og selvbevidst tænkning[1]).

[1]) Denne konsekvens er oftere uddragen af spinozismen og det ikke alene af filosofer af en rationalistisk retning, men ogsaa af empirister, saaledes af *Pollock* (Spinoza pag. 173 ff.).

Kapitel XIV.

Modi, de evige og de endelige. Den evige og den endelige grunds- og aarsagsrække. Kants 3die og 4de antinomi. Spinozas teleologi.

134. Hos *Cartesius* (cfr. Principia I prop. 56) har udtrykket *modus*, ved siden af hvilket *accidens* almindeligere bruges, endnu ikke (saalidt som attributum) faaet den afgrænsede betydning, som det har hos Spinoza. Modi betegner hos hin filosof hyppigst ikke de reale ting, men de skiftende bestemtheder ved tingene. Hos Cartesius er nemlig tingene selv substanser. — I *tract. brev.* er opfattelsen af modi ikke væsentlig forskjellig fra ethikens; dog er brugen endnu noget svævende, og bestemmelsen accidens optræder ved siden af modus. I *erkjendelsestraktaten* træder udtrykkene modus og accidens tilbage. I ep. 4 fra aar 1661 forekommer endnu udtrykket accidens. I *ethiken* er derimod denne benævnelse fortrængt af hin; modusbegrebet defineres i den 5te definition, og de to første aksiomer leverer bestemmelser af begrebet: »Ved modus forstaar jeg substansens tilstande (affectiones) eller det, som er i andet, ved hvilket det ogsaa fattes« (eth. I def. 5); »alt, som er, er enten i andet eller i sig selv« (ax. 1); »det, som ikke kan fattes ved andet, maa fattes ved sig selv« (ax. 2). Definitionen viser os modusbegrebets indhold; af det første aksiom lærer vi, at der »i tingenes natur ikke gives noget andet end substans(er) eller, hvad der er det samme: attributer — og modi« (cfr. aksiomets citeren i eth. I prop. 4 dem., prop. 6 cor., prop. 15 dem. o. a. st.); det andet aksiom, der deler al erkjendelse i selvindlysende og afledet, anvender altsaa det første paa erkjendelsen. Af disse udtalelser fremgaar, at begrebet modus er et grundbegreb af erkjendelsestheoretisk oprindelse: erkjendelsens begreb fordrer nemlig ikke alene en absolut idé, men ogsaa afledede, relative, idéer, der er følger af hin eller af hinanden; opfattede som *realiteter* heder disse følger modi; de eksisterer saaledes saavel inden tænk-

ningen som inden alle de andre attributer. Grunden til, at vor filosof foretrækker modus istedetfor det før almindelige accidens, fremgaar af en udvikling i slutningen af cog. met. cap. 1: i accidensen kommer ikke den nødvendige sammenhæng til udtryk som i modusen.

135. I modusbegrebet ligger følgende *hovedbestemmelser:* 1) Begrebet af *nødvendig afhængighed* ligeoverfor substansen; enhver modus er nemlig real virkning (dens idé er logisk følge) af substansen eller af et af dens attributer, cfr. eth. I def. 5, ax. 1 og 2, prop. 15, prop. 16, 24 cor., 25, 28 o. a. st. 2) Begrebet af *individualisering;* enhver modus udtrykker nemlig substansens eller et attributs begreb »paa en vis bestemt maade« (eth. I prop. 25 cor., prop. 29 o. a. st.). Denne eiendommelighed ved modusen, udtrykt allerede i dens navn, er en konsekvens af den første; thi følgen er jo hos vor filosof et konkretere udtryk for grunden. 3) En *identitet i forskjel* ligeoverfor Gud eller et attribut; modi er efter indholdet identiske med, efter formen forskjellige fra Gud, som virkninger ligeoverfor den første aarsag, som natura naturata ligeoverfor natura naturans (eth. I prop. 29 schol.). Nr. 3 følger af 1 og 2. 4) En *eksistens dels i substansen* — i Gud eller i et attribut —, *dels udenfor samme;* cfr. især eth. II prop. 8 cor. og prop. 45 schol. Denne eiendommelighed, der er den yderste konsekvens af den 3die, hænger iøvrigt sammen med Spinozas skjelnen mellem den uendelige og den endelige, mellem den begrebsmæssige og den ikke begrebsmæssige eksistens. 5) En mellem de *parallele modi* inden de forskjellige attributer bestaaende ideal og real *uafhængighed* i forening med *identitet* som forskjellige udtryk for den samme individualisering af Gud; de forskjellige parallele modi kan paa grund af deres identitet i forskjel tilsammen betragtes som én ting (cfr. eth. II prop. 7 schol.) Dette er grunden til, at vi i det foregaaende har talt — og fremdeles vil tale — dels om modi ved et attribut, dels om modi ved substansen; ved en substans-modus forstaar vi altsaa den i samtlige, ialfald i de to, attributer bestaaende ting. Punkt 5 følger ligefrem af attributlæren. 6) En mellem de *forskjellige* modi inden *samme attribut* bestaaende *aarsags-*

sammenhæng, hvorom (saavelsom om de andre) punkter mere nedenfor.

Ligeoverfor substansen eller Gud saavelsom ligeoverfor andre modi tror vi saaledes at maatte sætte modi i et med et logisk grundsforhold korresponderende (realt) *aarsagsforhold*, en opfatning, der synes os at fremgaa med nødvendighed af Spinozas egne udtalelser, specielt af modusens definition og de dermed sammenhængende aksiomer og i vor tid er repræsenteret af *H. C. W. Sigwart*, *Hebler*, *Kuno Fischer* o. a. Derimod gjøres der fra *Hegel-Erdmanns* side gjældende, at modi som enkelvæsener hos Spinoza ikke har sand realitet, og at der saaledes ikke kan statueres noget aarsagsforhold mellem dem og substansen. Denne betragtningsmaade hænger sammen med, at den evige modus træder tilbage, hvorfor Erdmann betragter det som selvsagt, at forholdet mellem den ene substans og de mange enkelvæsener falder sammen med forholdet mellem uendeligt og endeligt (Vermischte Aufsätze S. 132). De evige modi er dog vistnok den vigtigste, overgribende, bestanddel af modusbegrebets omfang; men selv om de endelige modi gjælder kun ufuldkomment hin paastand om deres ikke-realitet; thi at det endelige er produkt af forestillingen (imaginatio), vil, som vi nedenfor vil vise, og hvad tildels allerede ligger i forestillingens begreb, ikke sige, at det kun er produkt af vor (feilagtige) opfatning (ib.). Et virkeligt aarsagsforhold mellem substans og modi er foruden ved hensynet til det endeliges ikke-realitet efter Erdmann udelukket ved følgende betragtninger: 1) Ingen enkelting følger af Guds absolute natur, men kun af den modificerede; 2) Gud er ikke overgaaende (transiens), ikke virkende aarsag, men kun immanent aarsag, d. e. substrat, stof; 3) Gud er tingenes aarsag i samme betydning, som han er causa sui. Hertil bemærker vi følgende: Naar med hensyn til 1) paaberaabes eth. I prop. 28, bør man erindre, at denne sætning kun handler om endelige modi; men selv disse, der siges at følge af substansen, forsaavidt denne er bestemt ved en i en endeløs progres gaaende modifikation (beviset til prop. 28), forudsættes dog i sin totalitet fremgaaende af substansen, d. e. som virkninger (følger), hvorom mere nedenfor;

2) at Gud er immanent aarsag, ophæver for Spinoza ikke, at han er virkende, hvilket udtrykkelig siges i eth. I prop. 25 o. a. st., og hvilket danner forudsætningen for den endelige kausalitet (eth. I prop. 28); 3) man kan bedre vende følgerækken om: da Gud i kausal betydning er aarsag til sig selv (som foran vist), vil det samme maatte antages om hans forhold til tingene.

136. Man har oftere opfattet Spinozas modi som virkelige *dele* af substansen og derved lagt en *mekanisk* eller endog materialistisk verdensbetragtning ind i systemet. Saaledes t. eks. *Bayle, Garve, Nourrisson* o. a. Nogle spinoziske udtalelser kan synes at pege i denne retning; saaledes kaldes den menneskelige tænkning eller sjæl en del af Guds uendelige forstand (eth. II prop. 11 cor., De int. em. tr. pag. 25; cfr. eth. II prop. 43 schol.); i eth. IV prop. 4 dem. sættes menneskets væsens-magt som en del af Guds; scholiet forud for postulata under pr. 13 i eth. II bestemmer naturen som et sammensat individ. Den menneskelige sjæls deleforhold ligeoverfor Gud har vi foran (§ 53) betragtet, saavelsom legemverdenens, udstrækningens, karakter (§§ 87 og 130); her tilføier vi om hele denne opfattelse af modi endnu kun følgende: Den vilde konsekvent føre til, at modi blev det ved sig selv bestaaende, den egentlige substans, medens den saakaldte substans som deres sammenfatning blev det afledede; d. e. begge begreber vilde skifte plads. Vi har derfor seet Spinoza skarpt fremhæve substansens udelbarhed (eth. I prop. 13) ogsaa med hensyn til udstrækningens attribut (eth. I prop. 15 schol.; ep. 12, før 29, og ep. 32, før 15). I ep. 32 (pag. 129) heder det bl. a.: ». . . . efterdi universets natur er absolut uendelig, bestemmes (moderantur) dets dele paa uendelig mange maader af denne den uendelige krafts natur og tvinges til at lide uendelig mange variationer.« Heraf lærer vi, at det hele, som universet eller substansen er, er et saadant, der gaar forud for sine dele og bestemmer dem, altsaa et dynamisk hele, og at delene ikke kan fattes mekanisk konstituerende substansen, men kun som momenter i dennes kontinuerlige helhed. Paa den anden side benægter de oven citerede steder ikke, at naturen eller substansen kan tillægges en delbarhed, kun ikke »som substans«, men

modalt; modi er i den kontinuerlige substans som punkterne i linjen, hvilken kun uegentlig kan siges at bestaa af dem, eller som de uendelig mange rektangler i cirkelen (eth. I pr. 15 schol., ep. 12). Lig punkterne i linjen ligger modi i substansen som immanente bestemmelser, som stadig tilblivende og stadig igjen realt ophævede produkter af det absolutes bevægelse. Heraf følger imidlertid, at ligesom punkterne har sin relative, om end altid igjen ophævede, eksistensuafhængighed i linjen — saasom denne kun bestaar ved den stadige sætten og ophæven af disse, ved den stadige overskriden af disse i bevægelsen — saaledes faar ogsaa modi sin relative selvstændighed overfor substansen, hvorved en virkelig delthed af substansen og et virkeligt mekanisk forhold mellem modi indtræder, — men alt kun for straks igjen at gaa tilbage til den evige immanens i substansen. Denne modis relative uafhængighed af substansen betegnes hos Spinoza som *endeligheden*, hvis delvis ulogiske karakter vi allerede foran har betragtet; deres immanente væren i substansen er logisk, = kvalitetsforholdet, *evigheden* eller *uendeligheden*. De evige og de endelige modi er saaledes to sider af modi, udtrykket for modis identitet med og forskjel fra substansen. Denne dobbelthed staar i nøie sammenhæng med den *geometriske* opfattelse. Ved enhver geometrisk figur, t. eks. en cirkelfigur, er der en evig og en endelig side, idet det absolute, evige, begreb, der udtrykkes i cirkelens definition, i figuren er forenet med uvæsentlige, kvantitative, bestemmelser (bestemt størrelse, plads i rummet), hvilke delvis gjør indskrænkning, afbræk, i væsenet, t. eks. i rundheden; den eksisterende cirkel er endelig, forsaavidt den ved siden af væsenet har disse uvæsentlige bestemtheder.

137. Af den foregaaende udvikling fremgaar Spinozas opfatning af *forholdet mellem substans og modi*, *mellem Gud og verden*. Substansen frembringer sine modi i en real akt, der har sit tankeudtryk i den logiske følge (eth. I prop. 16 c. cor. 1, cfr. IV præf.), men saaledes, at aarsagen vedbliver i virkningen som den stadig virkende kraft, at Gud selv i overgangen forbliver immanent, hvorfor det siges som en principal bestemmelse af Guds kausalitet, at Gud er causa immanens,

non transiens (eth. I prop. 18). Forsaavidt verden følger af Guds væsen, produceres af Gud, for saa vidt er den forskjellig fra Gud; forsaavidt den derimod udtrykker Guds væsen, forsaavidt modi er hans momenter, for saa vidt kan verden sættes ét med Gud. I formelen »Gud eller naturen«, der oftere forekommer i Spinozas skrifter og optræder allerede i appendix til tract. brev. (I prop. 4 cor.), maa baade forskjellen og enheden betones; naturen bliver til og forsvinder — for at minde om Lessings billede — ved en stadig ind- og udaanden af Gud. Spinozismen er derfor forskjellig fra *deismen*, der sætter den engang skabte verden uafhængig af Gud; hin benægter skabelsen i tiden ved en viljesakt af Gud saavelsom verdens selvstændighed; den fremhæver verdens evige, nødvendige, logiske og reale sammenhæng med Guds væsen og er for saa vidt forskjellig fra den almindelige religiøse *skabelseslære*, om end hin betragtningsmaade har havt sine repræsentanter blandt fremragende theologer inden forskjellige religioner og til forskjellige tider. Man kunde være tilbøielig til at sammenstille spinozismen med en logisk *emanationslære*, t. eks. i Plotins form; men det endelige synes i denne theori ikke at komme saaledes til sin ret som i hin. Ved den hævdede logisk-reale enhed i forskjel undgaar spinozismen ikke alene deismens dualisme, men ogsaa *pantheismens* og *akosmismens enhedslære*, ialfald i disses egentlige former. Om end altet er ét hos Spinoza, fremhæves ogsaa stærkt Guds forskjellighed fra og ophøiethed over verden; derfor det hyppig kriticerede »forsaavidtsom« (quatenus) saa ofte anvendt paa forholdet mellem Gud og modi; derfor protesterer vor filosof i ep. 73, før 21, mod at identificere Gud og naturen, og derfor tillægger han Gud en absolut selvbevidsthed. Men paa den anden side lader Spinoza heller ikke verden opsluge af Gud, som *Maimon*, *Hegel*, *Erdmann* o. a. paastaar, idet de betegner hans system som *akosmisme*; thi han sætter en relativ bestaaen af verden i rum og tid udenfor Guds attributer, og de modalt eksisterende dele tillægges en fænomenal realitet efter principet, at ved Gud træder alle muligheder i virkelighed. Spinozismen bør saaledes maaske rettest bestemmes som *modsætnings-monisme*

eller, som vi i sammenhæng med grunds- og aarsagsbegrebet foran (§ 110) har betegnet den, som et logisk-realt eksistenssystem, hvor indholdets enhed bestaar i formens forskjellighed.

138. Om de *uendelige eller evige modi* (cfr. § 136) — for at begynde med disse — faar vi oplysning i brev 12 (før 29), der omhandler de forskjellige arter eller grader i uendeligt, hvilke maa falde sammen med de høiere og lavere evige modi (§ 112); hermed vil vi jevnføre nogle sætninger i ethiken saavelsom udtalelser i andre breve. Det 12te brev, der sætter sig til opgave at behandle uendelighedsproblemet, hvilket »altid har forekommet alle som det vanskeligste, ja som uløseligt«, nævner følgende arter uendeligt: 1) Den første art er det, der er uendeligt i kraft af sin *definition*, ved sin egen natur; dette er substansen (og, da specielt »den udstrakte substans« nævnes, tør vi tilføie: attributerne, der jo som hin skal fattes ved sig selv alene[1]), der »paa ingen maade kan fattes endelig« (pag. 44 ned.). Denne art vedrører os altsaa ikke her, hvor vi behandler de uendelige modi. 2) Den anden art uendeligt er det, der ei i kraft af sit eget væsen, men i kraft af sin aarsag er uden grænser (pag. 41 øv.). Man ser, at det uendelige, d. e. det kvalitative, her sees som det ubegrænsede, der har dette sit væsen fra en aarsag; men netop dette er jo særkjendet ved enhver virkelig kvalitet, enhver »simpel idé«, der ikke er den høieste, »simpleste«, at begrænsningen er immanent og dog formidlet, saa at hin hviler i sig selv, nyder en indre uafhængighed, men gjennem sin aarsag; man maa fremfor alt vogte sig for at identificere dette uendelige med det endeløse eller med det bestemmelsesløse (cfr. § 112). Om den anden art uendeligt siger ep. 12, at det ved en abstrakt opfattelse kan deles og betragtes som endeligt (pag. 44 ned.), d. v. s. at deleforhold og kvantitet er sat i det efter muligheden. Dette uendelige synes at maatte falde sammen med de to former af

[1]) Rigtignok fremkommer herved en modsigelse mod explicatio til I def. 6, der blot sætter attributerne som uendelige »i sin slægt«. Men denne modsigelse er kun et udtryk for den vanskelighed, vi foran har fundet ved med attributernes mangfoldighed at forene attributets identitet med substansen (causa sui).

uendeligt, hvorom eth. I prop. 21 (cfr. prop. 28 schol.) og prop. 22 taler. Prop. 21: »Alt det, som følger af den absolute natur af et Guds attribut, har maattet eksistere altid og som uendeligt eller er ved samme attribut evigt og uendeligt.« Prop. 22: »Hvadsomhelst der følger af et Guds attribut, forsaavidt det er modificeret ved en saadan modifikation, der eksisterer ved samme baade med nødvendighed og som uendelig, maa ogsaa eksistere baade med nødvendighed og som uendeligt.« *Loewe,* der i sit anhang til Die Philosophie Fichtes indgaaende behandler de forskjellige arter af spinozisk uendelighed, henfører det i prop. 21 nævnte uendelige ind under brevets første art; dette synes dog uberettiget af den grund, at denne art kun siges at omfatte det ved sin egen natur nødvendige, ikke noget relativt nødvendigt. I anledning af en forespørgsel fra Schuller oplyser Spinoza i ep. 64, før 66, begreberne fra de nævnte læresætninger ved nogle eksempler, hvilke imidlertid heller ikke udmærker sig ved fuld klarhed: a) som eksempel paa det af Gud umiddelbart frembragte (prop. 21) nævner han »i tænkningen den absolut uendelige forstand, i udstrækningen bevægelse og hvile«; b) som eksempel paa det ved en uendelig modifikation frembragte, d. e. paa det, der følger af den nævnte art uendelige, anfører han »hele universets form (facies), hvilken, uagtet den paa uendelig mange maader skifter, dog altid forbliver den samme.« a) Ved *»den absolut uendelige forstand«* bør man neppe med Loewe (nævnte skrift s. 306) forstaa »den guddommelige substanses selvintuition« i dens absolute form; meget mere synes den absolute, guddommelige, selvbevidsthed at maatte henføres under cogitatio, d. e. under tænkningen som guddommeligt attribut; ved den absolut uendelige forstand har man snarere at tænke paa Guds forstand som udtrykt i den samlede idéverden, i alle evige eller simple idéers system, hvilket tør opfattes som immanent i — altsaa som en følge af — tænkningsattributet, som hos *Plotin* idéerne er immanente i den guddommelige νοῦς. Ved den dermed i udstrækningens attribut parallele uendelige modus *»bevægelse og hvile«*, d. e. den hvilende bevægelse, den til hvile bragte kraftbevægelse (cfr. kuglen som den hvilende halvcirkelbevæ-

gelse i kap. 8), vil man da nærmest maatte tænke paa systemet af de reale væsener eller kvaliteter, af de simple idéers parallel: de i sig værende kræfter; vi minder her om, at vi allerede foran (§ 81) har fundet den erkjendelsestheoretiske grund til, at »bevægelse og hvile« optræder som et mellembegreb mellem det absolut uendelige og det endelige; denne grund vil føre til, at man ogsaa betragter den parallele modus »den absolut uendelige forstand« under det samme synspunkt, og i virkeligheden maa Spinoza have betragtet den guddommelige forstand som en evig, en hvilende, tænkningsbevægelse i Gud. — For den her (under 2a) fremlagte opfatning af »det af Gud umiddelbart frembragte« taler det faktum, at vor læresætning (eth. I prop. 21) i eth. V prop. 40 schol. citeres som bevis for, at sjælen er en evig tænkemodus, begrænset i det uendelige af en anden evig tænkemodus, »saaledes at alle i forening konstituerer Guds evige og uendelige forstand«, — hvorved man erindre, at sjælen hos vor filosof bestemmes som idé og tænkes som et moment i den guddommelige forstand —, ligesaa den omstændighed, at erkjendelsestraktaten (pag. 32 f.) taler om en »række af faste og evige ting«, der selv er en virkning af Gud og derhos har den egenskab som »nærmeste aarsager« at ligge til grund for de foranderlige enkelting, en uendelighedsrække, der hverken som substans lader sig henføre under det første uendelige, eiheller, saasom den bestaar af »fysiske ting eller reale væsener« (entia), synes at kunne være indskrænket til »universets form« (vort 2b), men ligesaavel at maatte tilhøre det i prop. 21 omhandlede, af Gud umiddelbart frembragte (2 a), som hint. Allerede tract. brev. synes at betragte forstanden og det reale kraftsystem som de første uendelige modi; I cap. 9 betegner nemlig bevægelsen i udstrækningen og forstanden i tænkningen som »Guds sønner«. b) Ved »*hele universets form*« i ep. 64 (det uendelige fra eth. I prop. 22), der vel paa grund af attributernes parallelisme er at henføre til begge eller overført: til samtlige attributer, har man for udstrækningens verden at tænke paa den form, der tilhører det uendelig sammensatte naturindividuum, hvorom slutningsscholiet ved eth. II prop. 13 (pag. 92) handler, og hvortil selve brevet henviser: ». . . . hele

naturen er et individ, hvis dele, d. e. alle legemer, skifter paa uendelig mange maader uden nogen forandring for hele individet«; det legemlige universums »facies« er altsaa den proportion, der forbliver uforandret under de underordnede proportioners forandring, universets bevægelsesgrad eller -mængde — der forbliver paa den maade, at en forøgelse paa ét punkt (overskridelse af en proportion) medfører en formindskelse paa et andet (indskrænkning af en anden) — som en kvalitativ bestemthed ved den værende natur, men dermed tillige de underordnede proportioner, forsaavidt de er uforanderlige, d. e. de love, hvorved de fremgaar af hin, hvori de er indesluttede, og hvorefter de i enhver proportion indesluttede specialproportioner bestemmes. Korresponderende hermed inden tænkningens attribut, er den proportion, der bestaar mellem alle legemers, paa mange maader omskiftelige, »aktuelle (d. e. timelig virkende) idéer«, d. e. mellem de i endeligheden eksisterende sjæle, derhos disse selv, forsaavidt enhver af disse foranderlige proportioner af enkelforestillinger, der betegnes som sjæl, (man tænke t. eks. paa sansningens og hukommelsens idéforbindelser) i sig indeslutter de love, hvorved den fremgaar af den høieste proportion, og hvorefter de enkelte i hver sjæl indesluttede forestillingsforbindelser bestemmes, love, der altsaa paa en maade repræsenterer sjælelivets »Statik und Mechanik«. Disse universets uforanderlige bevægelsesproportioner med den deri immanente, reale, arithmetik, opfattes af Spinoza som kvalitative, »uendelige«, begreber, som uendelige modi; de repræsenterer ikke alene de uforanderlige forholdsbestemmelser, de nødvendige love, der sammenbinder realiteterne; men, da disse proportioner er reale og i sig indeslutter kraftsystemet (2 a), maa de sættes som ét med kræfterne, forsaavidt disse staar i bevægelsesforhold til hinanden; som uforanderlige reale tankebestemmelser er de uendelige; men som forholdsbestemmelser forudsætter de de hvilende kræfters eller realiteters system (2 a) og siges derfor kun middelbart[1]), »ved en uendelig modifikation«, at være frembragte eller følge af

[1]) Den mellemstilling, som det arithmetiske herved erholder mellem det høiere uendelige og det endelige, minder om *Platos* opfatning.

Gud. Iøvrigt sees det let, at verdensproportionen (2 b) forholder sig til kraftsystemet (2 a) som tingenes arithmetisk bestemte eksistenssfære til deres logiske eksistenssfære. Man ser, at de to nys behandlede arter uendeligt (2a og 2b) begge har karaktermærkerne for den art uendeligt, der i ep. 12 (før 29) betegnes som den anden: de har begge sin uendelighed fra den aarsag, som de hænger ved (ep. 12 pag. 44 ned.), d. e. fra substansen, det første direkte, det andet indirekte; ethvert af dem kan derhos »ved en abstrakt opfattelse deles og betragtes som endeligt«, idet tanke- og udstrækningskræfternes system (2a) istedetfor som en udelelig enhed kan gjennem forestillingen opfattes som en sammensætning af enkelte idéer og realkræfter og universets kvantitativt-lovmæssige bevægelsesproportion (2 b) istedetfor som en ensartet form (facies) ved forestillingen kan sees som sammensat af de mange specialproportioner og -love. Den dobbelte »opfatning«, som vi her møder, er udtryk for et dobbelt realforhold: principielt gaar det høiere begreb forud for det lavere, der efter muligheden hviler i hint; eksistentielt sammensætter de lavere det høiere — en grundmodsætning, som vi har truffet under forskjellige former, specielt har behandlet i kap. 8 under »De simple idéer« og for universets vedkommende berørt i § 136. — Ved siden af disse to hovedformer for uendeligt synes ep. 12 (før 29) at nævne en tredie: »det, hvis dele vi, uagtet vi har dets maksimum og minimum, dog ikke kan udtrykke nøiagtigt og forklare ved noget tal« (pag. 41 øv.), »det, der overgaar ethvert tal, der kan gives, — dog ikke paa grund af delenes mængde, men paa grund af, at tingens natur ikke uden aabenbar modsigelse kan taale et tal« (pag. 44 øv.); som eksempel herpaa nævnes det rum, der opkommer mellem periferierne af to eksentriske cirkler, af hvilke den ene er indesluttet i den anden, og de forandringer, som en i et saadant rum bevæget materie vil undergaa. Jeg har tænkt mig, at Spinoza ved denne art dunkelt behandlede uendelighed, der iøvrigt behandles ogsaa i ep. 80 (før 69) og 81 (før 70) i korrespondens mellem Tschirnhausen og vor filosof, kan have tænkt paa de *irrationale størrelser*, »der ikke uden aabenbar modsigelse kan taale et tal«.

Spinoza synes i vort brev at nære interesse for disse størrelser, saasom de giver vidnesbyrd om, at der ogsaa i mathematiken findes en virkelig, kvalitativ, uendelighed og ikke blot talrækkens endeløshed. I virkeligheden staar en saadan størrelse som πr^2 paa grænsen mellem cirkelens kvalitative begreb og kvantiteten eller tallet; den fremstiller det kvalitative begrebs overgang i dette, dettes fremgang af hint, med den mellem begge bestaaende inkommensurabilitet, idet forsøget paa at udtrykke hint ved et virkeligt tal viser ud i en endeløs progres. For saa vidt er denne laveste art uendelige, der staar paa grænsen af endeløsheden, ganske karakteristisk for Spinozas verdensbetragtning, der lader endeligheden fremgaa af uendeligheden, men i en endeløs progres uden nogensinde at adækvere denne, og ikke ganske uden grund har enkelte tidligere udgaver af ethiken prydet sit titelblad med billedet af to i hinanden indesluttede eksentriske cirkler. Her reiser sig det spørgsmaal, i hvilket forhold dette uendelige staar til de forud nævnte. Vi overveier følgende: 1) Dette uendelige staar paa grænsen af endeligheden som en irrational proportion, der i sig indeslutter en endeløs talrække; 2) der siges om det nys behandlede andet uendelige (2), at det ved en abstrakt opfattelse kan betragtes som endeligt; 3) dette uendeliges anden form (2 b) bestemmes som tilværelsesproportion; denne kan dog af Spinoza neppe være tænkt som et rationalt tal — en opfattelse, der i sig selv vilde være altfor urimelig og for meget stride mod vor filosofs opfattelse af tallenes imaginationskarakter i forening med denne proportions uendelighed til, at vi turde tillægge Spinoza den; dette uendelige maa altsaa tænkes som en irrational størrelse. Vi tror derfor, at vort sidst behandlede uendelige falder sammen med det uendelige 2 b.

139. Spinozas opfatning af det uendeliges arter, hvilken vi i vor foranstaaende, for læserne maaske trættende, men formentlig nødvendige undersøgelse tror at have fundet, har trods dens tilsyneladende scholastiske præg og trods den tarvelige udførelse, som bliver denne lære tildel, en ikke liden interesse, saasom den viser os, *hvorledes* Spinoza har tænkt sig den *evige*, logiske, *kausalitet*. Som man ser, danner ethvert forud-

gaaende led en forudsætning for det efterfølgende, der fremgaar af hint som en nøiere udvikling af dets indhold, som et i logisk henseende lavere begreb; paa denne maade fremgaar kræfternes og de simple idéers system (2 a) af substansen (1), der er grundkraften og den simpleste idé; saaledes fremgaar hele tilværelsens arithmetiske, irrationale, forholdsbestemmelser og love (2 b) af hint system (2 a) som de afledede idéer af de simple, (t. eks. π af det stadige forhold mellem periferi og radius), hvorpaa endelighedens totalitet med dens endeløshed følger som efter muligheden indesluttede i det sidste (i 2 b). Herved kommer det første uendelige til at forudsættes af alle de følgende, til at være immanent i dem alle, som den simpleste idé i alle andre; derfor gjælder det som en hovedbestemmelse ved *denne* guddommelige kausalitet, hvad vi foran (§ 137) har fundet om Guds kausalitet, at Gud er immanent aarsag (cfr. eth. I prop. 18), hvorved Spinoza skiller sig fra Cartesius, hvilken for at kunne hævde Guds skaben gjennem liberum arbitrium satte Gud som overgaaende aarsag (causa transiens). Naar vi altsaa foran har talt om realiteternes system, om forhold og love, der skal følge af substansen, er dette uegentlig udtrykt; de egentlige følger (virkninger) er: 1) substansen i form af realitetssystemet, 2) i form af realitetssystemet i dettes proportioner. I følgen (virkningen) er der ligemegen realitet som i grunden (aarsagen), idet Gud i virkningerne gaar over i forskjellige eksistensforhold, der følger af hans væsen. Uagtet i hin uendelighedsrække en indholdets identitet bestaar mellem de forskjellige led, er der dog i samme en udvikling forhaanden. Denne udvikling kan betragtes som en nedadgaaende, som en art emanation, forsaavidt som de enkelte kræfter og proportioner som enkelte betegner en ufuldkommenhed ligeoverfor totaliteten, men bedre som en fremadskridende proces, nemlig forsaavidt substansen selv er nærværende i hvert led og det saaledes, at derved en fortsat individualisering finder sted; idet ethvert leds bestemmelser gaar over i det følgende, hersker en vedvarende fremadskriden med hensyn til form. I hin række synes vor filosofs opfattelse af *analyse* og *apriorisk synthese* (§§ 23 og 80) at komme til

udtryk; som det enkelte begreb eller den analytiske dom — dettes nærmeste dømmeform — i sig efter muligheden indeslutter den synthetiske dom, saaledes kan efter Spinozas tankegang ethvert af de underordnede led i uendelighedsrækken tænkes som synthetiske realdomme (»substansen aabenbarer sig gjennem, producerer, kræfternes system«, »kræfternes system aabenbarer sig i, producerer, forholdenes« o. s. v.), hvilke kan findes ved en analyse af det gjennem intuition fattede høiere begreb. Vi finder saaledes i hin række en første begyndelse til en *objektiv dialektik*. — Denne minder om tankegangen hos flere af oldtidens filosofer. Maaske er vor filosofs dialektik mest beslægtet med *stoicismens*. Jeg tror endog, at man kan finde parallel til de enkelte uendelighedsled samt til endeligheden hos Spinoza i ledene inden den stoiske kategorilære: 1. τὸ ὑποκείμενον; 2. τὸ ποιον ὑποκείμενον; 3. τό πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον; 4. το πρός τι πὼς ἔχον ποιὸν ὑποκείμενον. (Angaaende stoikernes kategorilære slgn. *Trendelenburg*, Geschichte der Kategorienlehre S. 217—232). Skulde man ikke i denne række, hvori ethvert led som i den spinoziske indeslutter de foregaaende i sig, kunne sammenstille — selvfølgelig med modifikationer —: 1, »substratet«, der af de materialistiske stoikere opfattes som materien, med Spinozas substans; 2, der hos hine betegner de specifike differenser, slægtsbegreberne, med den spinoziske idéverden og legemlige kraftverden, idet vor filosof identificerer idéer og kræfter med slægter; 3, der hos hine rigtignok hovedsagelig betegner de underordnede egenskaber, kvantitative og andre »optagne« egenskaber, med Spinozas bevægelsesproportioner og irrationale størrelser (cfr. forr. §), der i sig indeslutter de endelige forhold, og 4, der hos stoikerne betegner de for væsenet ligegyldige bestemtheder og relationer, med Spinozas endelighed eller verden af ydre relationer, der af ham betragtes som efter muligheden indesluttet i de sidste uendelighedsarter? At den spinoziske uendelighedsrække har en ikke liden lighed med de af *Nicolaus Cusanus* opstillede uendelighedsarter saavelsom med tankegangen hos *Bruno*, at den i vor tid i forandret form gaar igjen hos *Schelling*, og at det i den liggende princip er

gjennemført i *Fichtes* og *Hegels* dialektik, springer let i øinene.

140. Vi maa her spørge, hvorledes Spinoza kan have tænkt sig de *specielle slægtsbegreber*, tingenes konkrete almenbegreber, i forhold til sine i § 138 behandlede former af uendelige modi. Da hine almenbegreber — de evige væsener — er ét med de i sig værende kræfter og idéer (§§ 138 og 114—115), falder de nærmest ind under det som 2 a (§ 138) nævnte uendelige, men, forsaavidt de i sig indeslutter forholdsbestemmelser, ogsaa under 2 b; de danner tilsammen et logisk-realt system med en logisk kausalitet indbyrdes og med hine uendelige som udgangspunkt. En uendelig enkelmodus, som t. eks. menneske, synes saaledes at maatte henregnes under begge de nævnte uendelige, under det førstnævnte, forsaavidt den er et led i denne uendelige modus's rent kvalitative kausalrække, forsaavidt den er en høiere eller lavere staaende følge af denne, og under den sidste, forsaavidt enkelkraftens bevægelsesproportion er begrundet i totalitetens. At der ogsaa inden udstrækningen findes evige modi, at altsaa naturen ikke er en blot mekanisme, er et punkt, som vi allerede før flere gange, senest i anledning af modis deleforhold, har tangeret (cfr. §§ 87, 130 og 136). Til bevis for, at Spinoza virkelig for *legemverdenen* hævder en over *den mekaniske staaende, logisk kausalitet*, og at hin kausalitet saaledes ikke udtømmer hans reale aarsagsbegreb, anfører vi endnu følgende: Allerede *tract. brev.*, der som ethiken lader »bevægelse og hvile konkurrere« ved enhver virkning i legemet (tr. br. II cap. 20 not. 4), hvilket udtryk synes at betegne, at legemsvirkningen beror paa en bestemt grad af bevægelse, bekjæmper den blot mekaniske opfatning af legemverdenen og lærer, at bevægelsen i legemet ikke blot kommer udenfra, men ogsaa fra selve det bevægede legeme, hvilket i sig indeslutter den allestedsnærværende naturs kraft, idet »naturen er et væsen, hvorom alle egenskaber udsiges« (I cap. 2 §§ 26 og 27), d. v. s. at ethvert legeme skal opfattes delvis ved sig selv, idet det som en simpel idé indeslutter altet i sig paa en logisk maade, at det skal tænkes som led i en kvalitativ aarsagsrække.

At denne den korte traktats, rimeligvis ved Bruno's indvirkning opkomme, lære ikke, som man har ment, er ophævet for *ethikens* vedkommende, fremgaar af, at ogsaa denne, som foran vist, lærer en række af uendelige eller evige modi (eth. I prop. 21 og 22) med et indbyrdes grunds- eller aarsagsforhold (I prop. 16), og at den uendelige modus falder sammen med tingens kvalitative væsen, der som tingens væsen selvfølgelig er baade legemligt og aandeligt (cfr. eth. V prop. 22, 23 o. a. st.), hvortil kommer, at den 3die, evige, erkjendelsesart siges at betragte legemernes væsen som evigt[1]) (eth. V prop. 29, 31 dem., cfr. prop. 22 o. a. st.). I overensstemmelse hermed lærer Spinoza, at begjærlighederne har en dobbelt aarsag, dels i vor egen natur, dels i tingene udenfor os (t. eks. i eth. IV app. cap. 1), hvorved maa erindres, at affekterne ligesaavel tilhører legemet som sjælen (t. eks. Affectuum generalis definitio c. expl., eth. III in fine). Dette legemets evige, kvalitative, væsen med den deri indesluttede evige kausalitet synes vor filosof almindelig at henføre direkte under det guddommelige attribut, medens han almindelig ved sit »corpus« tænker paa den mekaniske legemlighed, — en sprogbrug, der selv om den var gjennemgaaende, hvad den dog ikke er, intet vilde bevise mod tanken om den evige legemsmodus og dens kausalitet. I overensstemmelse hermed tør eth. V prop. 40 schol. være at forstaa; naar her siges, at sjælen i læren om dennes udødelighed er betragtet uden at sættes i forhold til legemets eksistens, vil legemet simplest forstaaes om det endelige legeme, sammensat af de mange andre endelige. Herved vil det ogsaa forstaaes, at det bekjendte scholium i eth. II prop. 13, der almindelig, men med urette, betragtes som udtømmende Spinozas naturbegreb, kan behandle kun legemernes mekaniske natur, hvilken er *den* legemlige natur, som filosofen paa dette sted har brug for som indledning til sin behandling af de ufuldkomne idéer, medens det evige legeme først ret kommer til betydning i ethikens 5te bog, hvor den evige sjæl behand-

---

[1]) Den heri liggende konsekvens, at det evige legeme maatte forblive efter døden saavelsom den evige sjæl, drages ikke af Spinoza.

les. Den af forfatterne saa almindelig (meget udpræget t. eks. af *Kuno Fischer)* hævdede betragtning af Spinozas naturbegreb som et rent mekanisk, hvilken opfatning bringer en saa stor forstyrrelse i attributernes identitet, turde hermed være paavist som urigtig; den hyppig (ogsaa hos *Camerer*, der ellers har fortjeneste af at have eftervist de evige modi, d. e. slægtsbegreber, med deres kausalitet inden begge attributer) optrædende betegnelse af systemet som naturalisme turde saaledes ogsaa være mindre heldig, saasom karakteren af et system, der principielt ser den legemlige verden under et logisk synspunkt og kun i fænomenal betydning under et mekanisk (hvorom mere nedenfor), snarere bør betegnes som indre teleologi i den kantiske betydning af dette ord end som naturalisme. At tingenes væsen eller kræfter, de evige modi, falder sammen med deres slægtsbegreber, og hvorledes disses forhold til det enkelte maa tænkes, vil vi behandle under »Det videnskabelige system«.

141. Særdeles vigtig for forstaaelsen af den guddommelige, evige, kausalitet er den før nævnte *16de læresætning i ethikens 1ste bog:* »Af den guddommelige naturs nødvendighed maa uendeligt følge paa uendelig mange maader (d. e. alt, der kan falde ind under en guddommelig forstand)«. De to uendelige i sætningen (cfr. eth. II præf.) maa være at fatte i betydning af et antal, der overskrider menneskelig bestemmelse (cfr. § 138), men ikke af det endeløse, hvilket sees af den hosføiede parenthes, der lærer os, at ikke det modsigende, som en firkantet cirkel, kan følge af den guddommelige natur eller det guddommelige væsen. Fordi den guddommelige natur indeslutter en uendelig kraft-intensitet, vil efter prop. 9 et uendeligt antal af ekstensive kræfter, af modi, følge og virkes af samme. Den naturligste opfattelse af sætningen gaar saaledes i retning af, at den kun handler om den logiske følge, den evige kausalitet og de evige modi (Guds første eksistenssfæres følgen af væsenet); denne betydning tillægges den ogsaa i eth. II prop. 45 schol. (cfr. ogsaa II pr. 44 cor. 2 dem., V pr. 22 dem.). Men i flertallet af de steder, hvor den citeres — i beviserne til følgende sætninger og i de nævnte scho-

lier: eth. I pr. 17 c. schol., 25 schol., 26, 28, 29, 33, 34, 36, II pr. 3 samt i II præf. — bruges sætningen enten om begge arter kausalitet, eller anvendelsen lades uafgjort; ja eth. I prop. 28, hovedsætningen angaaende de endelige modi og den endelige kausalitet, er endog i sin inderste grund, om end ei formelt, baseret paa vor sætning. Denne tilsyneladende inkonsekvens hæves ved den betragtning, at den endelige, kvantitative, modus opfattes som en uendelig liden brøk af den uendelige, og at den, om der end forbliver en irrationalitet mellem den og det kvalitative begreb, dog maa betragtes som en følge, en aabenbaring, af dette, altsaa ogsaa af Gud; det endelige er i anden instans følge af Gud, nemlig gjennem det uendelige som første instans; cfr. eth. I app. pag. 75. Den guddommelige kausalitet, der er identisk med tilværelsens logik, bliver, saasom den følger af Guds væsen alene, idet han handler alene efter sine egne love, betegnet som *fri* (eth. I prop 17 c. cor. 1 og 2; cfr. I def. 7), et prædikat, der altsaa hos Spinoza ikke udelukker nødvendigheden, men kun den ydre tvang (cfr. eth. I prop. 26, 27, 29, 33, 35). Ved at sætte friheden som evig afhængighed af ens eget væsen, men nægte valgfrihedens nye begyndelse i tiden skiller Spinoza sig baade fra *Cartesius* og fra *Kant*. At denne kausalitet eller handlen saaledes er fri for alle ydre indvirkninger, at den er hævet over en bestemt plads i rummet (eth. V pr. 29 schol.), at den er hævet over tiden, d. e. *evig* (eth. I def. 8 c. expl., prop. 19, 23), saa at der i den ikke findes »naar, før eller efter« (eth. I prop. 33 schol. 2), altsaa heller ingen forandring, er en nødvendig følge af, at den afspeiler det logiske grundsforhold. Hvis vi har ret i vor identificering af uendelighed og kvalitet (§ 112), hvorved al kvalitet indesluttes i den uendelige aarsagsrække, maa vi, da denne række er evig, saa at alt, hvad der følger af Gud, eksisterer »altid« (eth. I pr. 21; udeladelsen af ordet i 22 er formentlig betydningsløs), — antage, at Spinoza *nægter den kvalitative forandring*. Han udtaler ogsaa (i ep. 4), at menneskenes legemer har bestaaet allerede før deres eksistens, endskjønt forenet paa en anden maade, hvilket maa betyde, at der ved fødselen kun foregaar en stofveksel, d. e.

en mekanisk forandring. Enhver tilsyneladende omskiften af kvalitet er altsaa ikke nogen virkelig, men at reducere til en kvantitativ, mekanisk, forandring med hensyn til det reales dele. Som almindelig naturlov fremgaar dette af læren om individernes mekaniske opkomst, forandring og undergang ved omskiftning af deres dele, i sætningerne efter eth. II prop. 13. Paa samme tid, som Spinoza ved denne tankegang overfløier de dristigste nyere fortolkninger af livets tilblivelse osv., fastholder han ved siden heraf naturens uforanderlige slægtsbegreber og grundkvaliteter; al kvantitativ forandring er kun bølgernes stadige fortrængen af hinanden paa det ubevægelige havs overflade. Herved er rigtignok endnu intet afgjort med hensyn til, hvor vidt hint uforanderlige kvalitative skal strække sig, om til nogle første, høieste, slægtsbegreber, om til hvad vi kalder slægter, eller endog til arterne.

Uagtet den her behandlede uendelige kausalitet som en logisk intet har med tidsfølgen at bestille, synes det dog, som om man hos Spinoza ogsaa maa konstatere en evig kausalitet, der staar i forhold til »før og efter«. Naar man nemlig ser realiteten som kraft, der ytrer sig efter bestemte love, vil dens indre nødvendighed maatte vise sig gjennem de paa hinanden i tiden følgende endelige fænomener, som en nødvendig sammenhørighed af et i tiden forudgaaende begrebsmoment med et i tiden efterfølgende. Denne gjennem den endelige bevægelseskausalitet aabenbarede nødvendighed, der især viser sig i eksperimenterne (hvorom senere), kan af Spinoza *for saa vidt* henføres under den evige, som selve sammenhørigheden er hævet over tiden, saavelsom over sted og i det hele over endeligheden.

142. Det *endeliges* realitet fremgaar af de fleste sætninger, der behandler det, ligger tydelig udtrykt i, at dets definition optræder som nr. 2 i ethiken, og indlyser specielt af hovedsætningen (eth. I pr. 28), ligesom den ogsaa paa mange maader er traadt for dagen under vor behandling af de falske og de imaginerede idéer (kap. 5—7). Om de *endelige modi*, de kvantitative realiteter, og deres *kausalitet* handler specielt eth. I prop. 28, der sætter enhver endelig ting med begrænset

eksistens som baade efter dens eksistens og efter dens virken afhængig af en anden endelig, denne af en tredie o. s. v. i det endeløse. Denne læresætning handler om det endelige som faktisk i dets ligegyldighed for væsenet. At kausaliteten og altsaa ogsaa begrundelsen siges at gaa i det endeløse, er en følge af, at de endelige bestemmelser som saadanne (bevægelsens størrelse, form og sammensætning, den bestemte varighed, det bestemte tidspunkt, den bestemte plads i rummet) ligger udenfor sagens væsen eller begreb, et udtryk for kvantitetens, tallets, endeløse progres, hvilken beror paa, at man ved det kvantitative som saadant ser bort fra de konkrete bestemmelser og derved kommer ind i en absolut relativitet mellem kvanta. At den endelige modus som saadan er et *grundbegreb* hos Spinoza = den realitet, der falder udenfor vor logiske erkjendelse, fremgaar ikke alene af, at det endelige optræder allerede som def. 2, modus som def. 5 i ethiken; men det ligger ogsaa tydelig i beviset til eth. I prop. 28. Nerven i dette indirekt førte, meget kriticerede, bevis er nemlig den simple tanke, at, da den endelige ting som alt eksisterende maa forklares, og den ikke kan forklares ved nogen uendelig, saasom af denne kun følger uendeligt, maa den forklares ved en anden endelig, denne ved en tredie o. s. v. i det endeløse. Spinoza forudsætter altsaa den endelige tings realitet og fastsætter dens kausalitet efter sit princip om overensstemmelsen mellem tanke og væren, mellem grund og aarsag. Tiltrods for den ulogiske endeløshed, som prop. 28 tillægger endeligheden, betegner dog sætningens bevis den endelige ting som Gud, modificeret ved en endelig modifikation, d. e. sammenhængen med Gud og den evige kausalitet opgives ikke. — Om Spinozas oftere berørte mekaniske legemslære i sætningerne efter eth. II prop. 13 slgn. især § 59, der ogsaa handler om dens anvendelse paa sjælelivet, hvorom iøvrigt se kapitlerne 6 og 7. I denne lære optræder den endelige kausalitet ikke alene i form af en endeløs ensidig virken, men ogsaa i *vekselvirkningens* form. Legemerne sættes vistnok endeløst afhængige af andre efter eth. I prop. 28; men idet ethvert tænkes som en sammensætning af flere andre i forskjellige grader, med en bestemt bevægel-

sesproportion, synes det, som om man nødvendigvis maa tænke sig de konstituerende individer i en stadig fortsat gjensidig virken paa hinanden, dog med den ensidige kausalitet dels som skranke, dels som middel, idet denne ved omskiftelsen til en tid vedligeholder proportionen for omsider at tilintetgjøre den, hvilket sidstnævnte tillæg dog ikke gjælder universets proportion. — I anledning af, at legemslæren i eth. II sætter legemernes forskjelle kun i bevægelse og hvile, hurtighed og langsomhed, efterviser *Camerer* (Die Philosophie Spinozas S. 61 ff.) med rette, at denne fremstilling lider under en væsentlig mangel, idet den baade ser bort fra og forudsætter de mindste deles størrelse, og, hvad der er endnu vigtigere, deres natur, d. e. deres kvalitet; disse bestemmelser kan Spinoza konsekvent ikke undvære ved denne sin lære om legemernes dannelse og virken. Andetsteds hævder han jo uendelige, kvalitative, modi ogsaa inden den legemlige verden og en evig legemlig kausalitet (cfr. foran især § 140 f.). Al mekanisk forandring er kun en ligegyldig endeløs progres ved de uforanderlige legemskvaliteter eller kræfter. — Naar *Høffding* finder læren om, at individerne dannes ved sammensætning, og at der derfor er grader i individualitet, som en interessant og vigtig antecipation af moderne forskeres individualitetsprincip, da maa vi til en vis grad give forfatteren ret heri, men ved siden heraf fremholde, at denne individualitetens tilbliven paa mekanisk maade maa betragtes som en underordnet ligeoverfor dens evige sammenhæng med andre individualiteter, i sidste instans med Gud; thi det enkelte er væsentlig en evig modus, et led i den evige kausalitet, og som saadan naturligvis overordnet over den endelige eller fænomenale individualitet. Man turde saaledes i denne dobbelte, lidet udførte, individualitetslære nærmest se en interessant, paa det hele universum anvendt, antecipation af *Kants* lære om sjælens *intelligible* og dens *empiriske karakter*, af hvilke den første er et noumenon, fri, hævet over tid, rum og ydre indvirkning som en evig modus — dog hos Kant udstyret med valgfrihed —, den anden er fænomenal, ufri ved, at den ligger under for mekaniske indvirkninger i rummet og tiden — som en endelig modus.

143. Naar vi nu gaar over til at betragte *det endeliges forhold til det uendelige*, vil vi foreløbig indskrænke os til den mest udprægede form af hint, som det i ensidig, endeløs kausalitet staaende endelige (eth. I pr. 28). Den forvirring, der ligger i, at den endelige ting kun gjennem mekanisk indvirken i sig indeslutter hele universet (slgn. kap. 6 om imaginatio), den heri liggende indskrænkning i væsenet (»liden«), overhovedet det endelige som saadant lader sig, som vi har seet, ikke deducere af Guds uendelige væsen. Derved bliver den endelige kausalitets nødvendighed til en *tilfældighed*, naar den sammenlignes med den uendelige, hvad vi foran (§ 72) har vist med hensyn til den endelige kausalitets form: tiden. Vistnok bliver tilfældigheden, nødvendighedens absolute modsætning, principielt udelukket fra tingenes natur (t. eks. i eth. I prop. 29, ja allerede i tr. br. I cap. 6) og henlagt ind under vor opfattelse med den betydning, at de endelige tings endeløse aarsagsrække er os ubekjendt, hvorfor vor forklaring af den endelige ting altid bliver en konklusion uden tilstrækkelige præmisser og dens varighed o. a. bestemmelser uberegnelige; kun i denne subjektive betydning siges enkeltingene at være tilfældige (cfr. eth. I prop. 33 schol. 1, eth. II prop. 31 cor. o. a. st.). Heraf lader sig dog ikke slutte, at endeligheden, som *Hegel* og *Erdmann* vil, kun er et subjektivt skin, en anskuelse, som vi i de forskjelligste former har fundet stridende mod spinozismens aand og bogstav; derimod er den omstændighed, at de endelige tings eksistens ikke lader sig deducere af væsenet, men kun i en endeløs endelig regres, et udtryk for, at den nødvendige sammenhæng ved hine ting er af en lavere art end væsenssammenhængen, d. e. falder sammen med en relativ tilfældighed. Derfor anfører erkjendelsestraktaten foranderligheden blandt grundene til de opdigtede idéer (slgn. foran § 47), og ethiken lærer, at vi kan danne sande idéer af ikke eksisterende modifikationer, d. e. modi (I prop. 8 schol.), nemlig forsaavidt de er endelig eksisterende med et evigt væsen; dette udtryk betyder ikke, at den endelige eksistens er en indbildning, men at den er af underordnet betydning. Paa grund heraf kalder tract. brev., der benægter,

at Gud er aarsag pr. accidens, ham dog »den sidste aarsag« til alle særegne ting (I cap. 3 nr. 8), og ethiken, der benægter, at Gud kan bestemmes som »fjernet aarsag« (causa remota) i dette ords egentlige betydning af en aarsag, »der ikke paa nogen maade er forbunden med virkningen«, indrømmer dog, at han i uegentlig betydning kan betegnes som enkeltingenes fjernede aarsag for at adskille disse fra de af ham umiddelbart frembragte ting (eth. I prop. 28 schol.), d. e. fra de evige modi. Det uendelige og det endelige er saaledes paa en maade inkommensurable størrelser; »mellem det endelige og det uendelige bestaar ikke noget forhold« (ep. 54, før 58), d. e. deres forholdstal er et irrationalt tal. Denne substansens ligegyldighed for og mangel paa rationalt forhold til de endelige modi gives i tract. brev. (app. II § 11) det mystisk-emanatistiske udtryk, at nogle modi vinder sin særegne eksistens, skiller sig fra sine egenskaber, d. e. attributer, og selv optræder som subjekter for sit væsen. Denne de endelige modis adskilthed fra substansen læres ogsaa i ethiken i nogle af os flere gange citerede steder (eth. II pr. 8 cor. og V prop. 29 schol., cfr. tract. brev. I cap. 2 dial. 2), hvor den endelige eksistens modsættes eksistensen »i attributerne«, altsaa selv henlægges udenfor Guds attributer. — Gjennem de endelige modi træder altsaa Gud ind i en saadan eksistensform, at han paa en maade — med et hegelsk udtryk — »bliver udenfor sig selv«, ind i en status exinanitionis. Herved er negationen, som flere har savnet inden spinozismen, hævdet paa et hovedpunkt inden systemet. Men selv i denne negationstilstand forbliver Gud sig selv; thi negationen er kun et moment i affirmationen; ogsaa de endelige modi er Gud, nemlig paa en bestemt maade modificeret. Derved sættes altsaa Gud (som i hegelianismen) som *negationens negation* (mod *Hegels* opfatning af Spinoza). — Hvorledes Spinoza tænker sig den ulogiske endelighed i forhold til den absolut logiske substans (eller Gud), fremgaar af et sted i slutningen af ethikens 1ste bog (app. pag. 75). Her udledes menneskenes ufornuftige handlemaade — den laveste form af endeligheden — af, at den guddommelige natur indeslutter alle muligheder i sig; henvisningen til eth. I prop.

16 lærer os, at hans tankegang er denne: Af Gud følger alt tænkeligt, altsaa ogsaa det kvantitative, endelige, ufornuftige, syndige (forskjellige udtryk for det samme); selve det ulogiske er i afledet betydning logisk; selve fraværet fra Gud er en konsekvens af hans væsen, der er alle tænkelige muligheders system. Hele den givne endelige række, der ikke kan adækvere det irrationale, i væsenet begrundede, forhold er dog selv en følge af dette forhold.

144. Ved denne betragtning svinder *forskjellen* mellem det uendelige og det endelige ind til en *relativ* — hvad vi allerede har hævdet ved bestemmelsen af disse begreber (§§ 111 og 112). Ikke alene det første er indesluttet i Gud, men ogsaa, i en lavere grad, det sidste; det endelige er saaledes en følge af det uendelige — om end denne sammenhæng ikke altid fattes af os mennesker —; det gjælder ved intuitiv viden at se det endelige i dets enhed med det uendelige; den uendelige eller evige modus skal altsaa tænkes indesluttet i den endelige; denne repræsenterer en indskrænkning af hins indhold med en forskjellig form. Det endelige som saadant, hvilket vi foran nærmest har betragtet, er en abstraktion, der kun eksisterer i og med det uendelige. Hvorledes forholder den endelige modus som den indskrænkede uendelige sig ligeoverfor den totalt uendelige? Erkjendelsestraktaten opfatter hin som en *leilighedsaarsag* eller en conditio sine qua non ligeoverfor denne, der bestemmes som virkende aarsag (I cap. 2 dialog 2); en leilighedsaarsag er imidlertid det samme som en underordnet, ikke-principiel, aarsag, hvorfor tr. br. I cap. 3 henlægger »den mindre principielle aarsag« fra Gud til de særegne ting. Herved kommer vi til det synspunkt, hvorunder vi saa mange gange har havt anledning til at se de spinoziske spørgsmaal: forholdet mellem *principiel og ikke-principiel grund eller aarsag*. Dette er den samme grundmodsætning, som vi har fundet allerede ved Spinozas fastsættelse af forholdet mellem idéen og dommen (spec. den synthetiske), cfr. §§ 22 og 23. Da den ikke-principielle aarsag ikke alene skal være den principielle underordnet, men ogsaa repræsentere en ufuldkommen aabenbarelse af den sidste, vil endeligheden kon-

sekventest bestemmes som *fænomenalverdenen* ligeoverfor de evige tings, d. e. lovenes og kræfternes, verden. Thi just dette er jo det eiendommelige ved fænomenet, at det paa samme tid aabenbarer og skjuler tingens væsen, aabenbarer dette gjennem en form, der er forskjellig fra væsenets immanente og derved virker fordunklende. Denne betragtningsmaade af forholdet mellem den uendelige og den endelige verden bliver kun mulig ved, at man stiller sig paa totalitetens eller Guds standpunkt, anskuer sagen »under evighedens synspunkt«. Tager man nemlig sit udgangspunkt i den enkelte ting, vil der altid forblive en modsætning mellem dens væsen og dens eksistens, mellem dens principielle bestemtheder, der kan afledes af dens væsen, og dens ligegyldige, hvilke ikke kan afledes af dette væsen, men kun af en ligegyldig bestemthed ved en anden ting o. s. v. i det endeløse. Saaledes er t. eks. en plantes bestemte plads i rummet og tiden saavelsom dens forkrøblede tilstand bestemtheder, som er ligegyldige for plantens evige væsen og maa forklares ved en indvirkning udenfra, der bragte frøet til hin plads og senere har paavirket planten. Sammenfatter man derimod samtlige tilværelsens uendelig mange væsens- og endelighedsbestemtheder, vil den bestemthed, der viste sig som en ligegyldig for den givne ting, fremgaa som en væsentlig ved en anden; alt bliver derved — i forskjellig grad — væsentligt; de nævnte ligegyldige bestemtheder ved den eksisterende plante er væsentlige momenter i atmosfæren; af lovene for dennes bevægelse følger den vind, der er skyld i hine; det oprindelige forhold, som herved maa sættes mellem alle realiteter, maa være et led i altilværelsens væsen. Da væsenets karakter er kraft, tænkes denne tanke bedst under kraftens synspunkt. Medens det er ligegyldigt for tyngdekraften og den i samme indesluttede lov, om det er et æble eller jorden, som falder, er æblet og jorden selv væsentlige bestemmelser ved andre kræfter og love; æblets og jordens falden er hver for sig væsentlige bestemmelser ved forskjellige realiteter, i sidste instans ved altilværelsens væsen (slgn. den hegelske opfatning af forholdet mellem den fænomenale og den oversanselige verden, ogsaa vore to, i

hegelsk aand skrevne, fremstillinger af logiken: *Monrads* og *Lyngs*). Tilværelsen opløser sig derved i to sammenhørende væsens-totaliteter: paa den ene side kræfternes og lovenes verden, paa den anden fænomenernes stadig skiftende verden; begge er udtryk for tilværelsens væsen — der findes kun én substans —; men hin er det høiere, denne det lavere trin; hvad i hin verden findes logisk afgrænset, hævet over al omskiften i tid og rum saavelsom over al gjensidig indskrænkning og forvirring i eksistensen, eksisterer i fænomenernes verden dels sammenblandet, saa at de forskjellige kræfters yttringer gaar i hverandre, dels ulogisk adskilt, saa at det logisk sammenhørende holdes fra hinanden med hensyn til tid og rum, medens det ikke sammenhørende sammenknyttes i disse. Om end den forestillende aand (imaginatio), der befinder sig paa et bestemt punkt i rummet med en begrænset varighed, ikke forstaar logisk at forbinde det adskilte og derfor ikke formaar at forklare fænomenet anderledes end ved et forudgaaende, dette ved et andet o. s. v., og om end vor tænkende aand (forstanden), der er principielt hævet over hine indskrænkninger, alligevel maa tage sit udgangspunkt i denne fænomenale kausalitet, bestaar dog aandens egentlige virksomhed som tænkende i at føre fænomenerne tilbage til tingene, d. e. til kræfterne og lovene (notiones communes), og i at fatte disse i deres indre sammenhæng. For denne vor tænkning, der hverken formaar at omfatte den endeløse tid og det endeløse rum eller fuldt at opspore de kvalitative bestemmelser i endeligheden, vil denne fænomenale verden synes at have et ringere indhold end den evige, hvis loves og kræfters almindelighed og nødvendighed er hævet over den fæn omenale udstykning. Men for den absolute tænkning, Guds, der, forskjellig fra den menneskelige, omspænder tidens endeløse række og rummets uendelighed af punkter, og som forstaar den indre sammenhæng i hele tilværelsen, vil fænomenalverdenen vise sig som efter indholdet identisk med, efter formen forskjellig fra de evige tings, som en spredt aabenbaring af kraftverdenens uendelig mange muligheder. Naar vi altsaa tidligere efter Spinozas veiledning har betragtet det endelige som en delvis indskrænkning af det uendelige, har

denne tankegang sin berettigelse kun for det endelige i dets enkelthed og partikularitet, ikke for det endeliges totalitet; samtidig med, at enhver endelig modus ved de andres mekakaniske indvirken lider en indskrænkning i sin virken, sætter den bestemmelser ved de andre ting, hvorved det endeliges krafttotalitet forbliver den samme som den evige verdens; den endelige natura naturata indeslutter det samme indhold som den evige natura naturans, med den formforskjel fra denne, at hin lader dennes indhold fremskinne gjennem en fordunkling, men samtidig fremlægger dennes sidste konsekvenser, hvorved den endelige verden viser sig som en virkelig følge (virkning) af den evige verden (cfr. § 109).

145. Vi tror saaledes at maatte opfatte Spinozas endelige verden i dens dybeste grund som en *fænomenalverden*, vistnok *ikke* i *Kants* betydning af en verden, der kun eksisterer for os og er uden sammenhæng med tingenes verden, men i betydning af en verden, der følger af tingenes evige verden som dennes i tid og (for legemernes vedkommende ogsaa) i rum foregaaende afvikling, der dels skjuler, dels aabenbarer denne; — vi finder altsaa i vor filosofs opfatning af forholdet mellem begge verdener en eiendommelig *forening* af *eleatisme* og *heraklitisme,* hvilken meget minder om *Plato*, dog uden denne filosofs adskillelse af begge verdener, hvilke hos Spinoza meget mere er i hinanden som en sammenhørende totalitet, og uden den platonisk-æsthetiske opfatning af forholdet, hvilken erstattes med den logisk-mathematiske, der rigtignok har intuitionen som sit princip (kap. 9 og 10). Naar dette synspunkt hidtil ikke er kommet til sin ret blandt forskerne, ja formodentlig ved første betragtning vil forekomme flere stødende, tør dette hidrøre fra den traditionelle mening, at spinozismen er et helt anti-teleologisk system. Paa nærværende punkt fremgaar derimod denne forklaringsmaade af hele Spinozas betragtning af endeligheden, og vi har til overflod *en direkte udtalelse* af vor filosof at støtte os til, en udtalelse, der ialfald viser, at han gjør en skarp adskillelse mellem det betydningsfulde og det forholdsvis ligegyldige i tilværelsen, og at det endeliges endeløshed er forklaringsgrund for det sidst-

nævnte. I et brev til Jarigh Jelles af 1667 (ep. 40, før 45) modbeviser Spinoza den tankegang, hvorefter en eminent, real, aarsag for gudsidéen i os ikke nødvendig behøver at antages, idet han gjør gjældende, at man ved forklaringen af dens opkomst ikke kan gaa i en endeløs række; det gjælder nemlig for ham at forsvare det cartesiske gudsbevis i Cart. Principia I ax. 9 I denne sammenhæng udtaler filosofen, at man til at forklare et begrænset legemes bevægelse saavelsom en smuk haandskrift har en tilstrækkelig grund i et andet legemes bevægelse eller i en afskrift efter en anden bog o. s. v. i det endeløse, men at dette er en utilfredsstillende forklaring, hvor man ikke spørger om »bogstavernes form og orden . . . men ogsaa om betragtningerne og den betydning, der angives ved bogstavernes sammenstilling; herpaa kan man ikke svare ved at skride frem i det endeløse«. Som man ser, hviler Spinozas udvikling ganske paa tanken om, at det endelige ligeoverfor det evige er det betydningsløse; man lægge hertil hans hyppige omtale af det endelige som en indskrænkning eller forvirring af væsenet i forening med hans lære, at ogsaa det endelige udgjør en modifikation af Gud, en følge af Guds væsen — og man har begrebet af fænomenalverdenen som den paa samme tid skjulende og aabenbarende følge af den evige verden. At hin verden som totalitet gjemmer det samme indhold som denne, er en følge af læren om, at virkningen indeslutter den samme realitet som aarsagen (§§ 108—110). — Denne vor opfattelse af Spinozas endelighedsverden bestyrkes ved et blik paa den rolle, som de endelige modi spiller ligeoverfor de uendelige ved bestemmelsen af *menneskets* natur og opgave. Som et fornuftvæsen er mennesket en evig modus, et led i intellektualverdenen; som en forestillende sjæl med et mekanisk legeme er det en endelig modus, et produkt af endeløse, tiden tilhørende, menneskelige generationer saavelsom af ydre indvirkninger fra den samtidig levende (saaledes synes slutningen af eth. I prop. 17 schol. at burde forstaaes) — en art anteciperet generationstheori, hvis berettigelse for vor filosof dog er indskrænket til den endelige verden, medens kræfterne eller de virkelige slægter er hævede over

tidsomskiftelsen. Menneskets ethiske opgave eller rettere udvikling bestaar hos Spinoza i, at af endeligheden den deri indesluttede uendelighed vikler sig ud, i at den i imaginatio hvilende høiere erkjendelse springer frem af sin bundne tilstand, i at væsenets fulde energi, de aktive affekter, fremgaar af de forvirrede, paa imaginatio hvilende, affekter, der fordunkler væsenet og gjør mennesket »lidende«, indtil mennesket i den høieste affekt er naaet til sin sande, evige, væren i Gud. Kraften i hele denne udvikling er det fornuftige, evige, væsen, hvis adækvate tankeform er modsigelsesprincipet; fra forvirringen og ufriheden i endeligheden vender væsenet tilbage til sig selv. Som man let ser, hviler hele denne tankegang paa forudsætningen om endeligheden som det fænomenale udtryk for og baand paa det uendelige væsen, der fremgaar af hin som dens høiere sandhed. Ligesom den evige aand i Spinozas ethik med nødvendighed vikler sig ud af sin fænomenale puppetilstand, saaledes maa man antage, at filosofen i den hele tilværelse tænker sig endeligheden med dens kausalitet og dens endeløshed som det første udgangspunkt, (»leiligheds-aarsag«), hvorfra evigheden (den »principielle« verden) stadig fremgaar; thi hvad der er det første i sig selv — kræfternes og lovenes verden — er det sidste for os. Herved viser sig paanyt det urimelige ved den lære, der nægter den spinoziske endeligheds realitet; uden et realt udgangspunkt lader en real progres sig ikke tænke. At der dog forbliver vanskeligheder ved evighedens forhold til endeligheden, lader sig ikke nægte (cfr. §§ 103 og 153).

146. Af vor foranstaaende udvikling kan udledes, hvorledes Spinozas *endelige kausalitet eller grundsforhold* maa tænkes. Vi maa antage *tre grundformer* af endeligt aarsagsforhold hos ham. Den *første* og laveste *form* er det forhold, hvori det ene endelige producerer og paavirker det andet endelige i en endeløs række (efter eth. I prop. 28), uden at noget evigt indtræder som led i denne række — fænomenalitetens laveste trin. Her hersker den rent mekaniske bevægelse, forbindelse og adskillelse, den ensidige kausalitet. Alt er her fænomenalt, de enkelte »abstrakte« led saavelsom deres

sammenhæng, der betegner et rent udvortes »fællesskab« i bestemmelser. En høiere form af endelig kausalitet fremkommer, naar man reflekterer paa det kvantitative forhold, der produceres under den kausale proces. Derved kommer vi til den *anden form* af den endelige kausalitet: den stadige produceren af en *proportion*. Dette er arten af den kausalitet, der gjør sig gjældende i legemslæren i ethikens anden bog, cfr. ogsaa ep. 12, før 29; cfr. foran §§ 138 og 142 o. fl. a. s. Idet i den kausale proces stedse individer fremgaar af høiere orden, d. e. stedse mere sammensatte og med en mere varig proportion, op til det mangfoldigt sammensatte individ, der er hele naturen, med den uforanderlige proportion, bliver kausaliteten at tænke som en art vekselvirken mellem de individer, der danner et høiere, hvorhos ethvert dog stadig er underkastet den ensidige paavirkning udenfra. Som vi foran (§ 144) har bemærket, er verdensproportionen at tænke uforanderlig, alle ensidige kausalrækker altsaa som underordnede hin. I legemslæren er saaledes sat en høiere form af den endelige kausalitet: vekselvirkningen, med den første form som et underordnet moment. — Vi mindes ved de to nu behandlede former af endelig kausalitet de to former af den 1ste erkjendelsesart (kap. 6). Det synes, som om i imaginatio vekselvirkningens kausalitet danner det lavere trin (sansningen), den ensidige det høiere trin (hukommelsen). Herved kan vistnok bemærkes, at sansningens kausalitet ikke er nogen sand vekselvirken, men kun en samtidig indvirken i flere kausalrækker paa det menneskelige individ. Ialfald synes dog hukommelsen, den ensidige kausalitets billede, at gjøre et skaar i parallelismen mellem imaginatios former og den endelige kausalitet, som denne synes at maatte inddeles. — Da proportionen repræsenterer en kvalitet, nemlig den laveste: den kvantitative (endelige) kvalitet (uendelighed) (cfr. § 138), findes i den sidstnævnte endelige kausalitet stadig noget uendeligt; den endelige kausalitet viser sig som middel for et evigt indhold. Proportionens blot kvantitative kvalitet kan imidlertid ikke tænkes uden sammen med en ren væsenskvalitet; ikke alene proportionens led maa være kvalitativt bestemte (cfr. § 142), men og-

saa den høieste proportion som saadan maa være et udtryk for altilværelsens væsen. Derved staar vi ved den *tredie form* af den endelige kausalitet, hvilken vi tildels har havt for øie i vor fremstilling af de simple idéer og har fundet i Spinozas ethiske princip (§ 145): den kausalitet, hvorved det endelige afføder det rene uendelige. Denne produceren kan symbolsk betegnes ved kuglens tilblivelse gjennem en endelig konstruktion; den aabenbarer sig, hver gang en fuldendt form fremkommer gjennem en mekanisk proces eller en sand affekt gjennem lidenskabernes indbyrdes kamp. Denne kausalitet er inden tænkningen udtrykt i den analytiske gang fra det givne til principerne. Ved denne form af den endelige kausalitet, hvorved denne gaar over i den uendelige, viser sig bedst, hvad vi foran har udviklet, at endeligheden repræsenterer leiligheds-aarsager, fænomener. Naar nemlig kuglen bliver til gjennem en endelig bevægelse eller dyden gjennem lidenskabernes kamp, sker fremskridtet derved, at det evige begreb er nærværende i det endelige, at den endelige kausalproces er en art omvending af den evige (cfr. kap. 8), en fænomenal fremstilling af denne. Derfor fremkommer resultatet t. eks. i en generaliserende tankeproces, der maa tænkes som en afspeiling af en lignende naturproces, principielt ikke ved, at de mange forefundne ufuldkomne enkeltilfælde summeres sammen, forat forskjellighederne kan subtraheres bort, hvilket kun vilde føre til ufuldkomne almenforestillinger (notiones universales), men ved, at der samtidig med den ydre iagttagelse og idéassociation, der sammenfatter tilfældene, foregaar en indre sammenfatning, hvori væsenet findes i sine forskjellige bestemmelser, paa en maade forenes med sig selv; derfor er ofte faa, men enkle tilfælde nok til at aabenbare loven, fordi denne er hel i ethvert tilfælde, kun mere eller mindre fordunklet i fænomenaliteten. Naar det endelige producerer det uendelige, er dette en fænomenal aabenbarelse af, at dette producerer hint; derfor vidner enhver endelig modus om den evige, enhver modus om substansen.

147. Den 3die art endelig kausalitet staar den uendelige nær; den betegner det endelige aarsagsforholds over-

gang i det uendelige og korresponderer med imaginatios overgang i intellectus. I sin fænomenalitet er denne kausalitet endelig og fattes i imaginatio; efter sit væsen er den derimod uendelig og fattes i den høiere erkjendelsesart, hvorunder Spinoza jo regner den videnskabelige analyse. — Forat tænkningen skal kunne komme fra det endelige til det uendelige — fra yttringen til kraften, fra tilfældet til loven, fra det endelige individ til Gud —, synes der altsaa at behøves et *sprang*, beroende paa intuition; hvis man derimod uden dette sprang vil fortsætte i den endelige række, kommer man aldrig ud over endeløsheden, saa lidt som tallet vil kunne adækvere den irrationale størrelse. Dette sprang, der nødvendiggjøres inden spinozismen — saavelsom inden *Kierkegaards* religiøsitet — og med et kierkegaardsk udtryk kan betegnes saaledes, at »den enkelte maa blive spekulationen«, er ikke alene en følge af, at den endelige aand ikke overskuer en endeløs række, men overhovedet en følge af, at den endelige verden er en fænomenal; men dette sprang er for Spinoza intet sprang fra tænkningen over i paradokset, men snarere et omvendt: fra det paradoks, som det endelige frembyder ved at være en konklusion uden præmisser, over i tænkningens fatten af det til grund liggende evige væsen; det er saaledes kun fra det endelige standpunkt seet et sprang, men fra det absolute en udvikling, et udtryk for tænkningens saavelsom for den objektive verdens egen natur, idet ikke alene tænkningen væsentlig bestaar i denne overgang, men ogsaa den endelige realitet foretager den samme. At dette tør være Spinozas opfattelse af den maade, hvorpaa man kan komme ud over den endeløse række, har vi anført allerede i kap. 3. — Den indvending, som man har gjort mod den af Spinoza lærte parallelisme mellem grundsforhold og kausalitet, at vor begrundelse almindelig gaar fra følgen til grunden, medens naturens proces gaar fra aarsag til virkning, at altsaa ethikens fjerde aksiom ikke holder stik, turde ved vore foranstaaende overveielser være *principielt* modbevist; thi som tænkningen kan gaa fra det lavere til det høiere begreb, saaledes skrider ogsaa naturen, den lavere natur, frem fra den lavere eksistens eller virken til den høiere, saaledes at, hvad i

den evige kausalitet er aarsag, i den endelige, om end i en modificeret form, er virkning og omvendt. Men rigtignok maa den abstrakte endelighedsrække (den første i forrige §) af os opfattes omvendt, ved en regres, medens den selv er en progres; netop denne kausalitet er vistnok sat som en underordnet, der stadig forsvinder i den høiere; ikke desto mindre forekommer dog her et, om end underordnet, brud paa parallelismen mellem grund og aarsag.

148. Den spinoziske kausalitet (grundsforhold) gaar — for at tilføie nogle almindelige overveielser til den foranstaaende udvikling af dens to arter — dels paa en sætten af ting, dels paa en sætten af bestemmelser ved ting. Det førstnævnte er tilfældet i den evige kausalitet, hvori en tings — krafts — væsen er en evig virkning af et høiere væsen, og i den endelige, forsaavidt en tings eksistens som endelig beror paa en endelig, mekanisk, sammensætning. Om, at bestemmelser ved ting sættes paa kausal maade, kan der kun uegentlig tales i den evige kausalsammenhæng, saasom den evige ting og dens bestemmelser falder sammen; men vel har dette sin betydning ved den endelige ting, ved hvilken ikke alene dens evige væsen, men ogsaa dens endelige, mekaniske, sammenhæng med sig selv er forskjellig fra de skiftende bestemtheder, som den modtager udenfra. Under *vekselvirkningens* form har vi troet at træffe aarsagen ikke alene i den proportions-sammensætning, der konstituerer det universelle individ, som er ligt endelighedens totalitet, men ogsaa i den, der konstituerer det endelige enkelindivid; overhovedet synes det for enkelmodusen som helhed — som enhed af endelig og evig modus — nødvendigt at antage et vekselvirkningsforhold ligeoverfor Gud og andre modi, hvilket forhold dog maa tænkes underordnet dens ensidig-kausale afhængighed overfor de høiere realiteter; dette synes at fremgaa af, at mennesket i ethiken optræder som et handlende subjekt ligeoverfor naturen og andre mennesker, siges at elske Gud, at se sig selv som virket af Gud o. s. v. Betingelserne for et virkelig religiøst forhold — adskillelsen fra og sammenhængen med Gud — synes saaledes givne i spinozismen, der ogsaa i denne henseende viser sig som noget

andet end den pantheisme eller akosmisme, som man synes omtrent enig i at skjænke den. (Noget andet er det derimod, at den spinoziske religion har et altfor abstrakt præg, hvorved den staar tilbage for de høiere positive religionsformer, specielt for den positive kristendom, som den derfor ikke i nogen maade, som nogle har ment, vil kunne erstatte.) — Parallelen, om end en ufuldkommen parallel, til denne reale vekselvirken er det gjensidige grundsforhold, hvorved det endelige begreb optræder som leilighedsgrund for det evige. — Ja, det synes endog, som om Spinoza maa tænke en vekselvirken mellem de evige modi indbyrdes og mellem disse og Gud; thi dels betegner hine modi Guds egentlige eksistenssfære, d. e. hans relationer, dels maa det være den evige modus, der elsker Gud og er udødelig; men en gjensidig sætten af bestemmelser inden væsenernes verden, hvor væsen og bestemmelser er ét, er paa den anden side en saa vanskelig theori, at vi maa lade dette punkt staa uafgjort. Vi støder her igjen paa spinozismens svage punkt: forholdet mellem evigheden og tiden. — Da Spinoza sætter alle modi, ialfald i deres evig-endelige form, i vekselvirken indbyrdes og med Gud, maa han betragte enhver ting som et *selv;* thi kun mellem saadanne kan en vekselvirken foregaa. Hermed stemmer det da ogsaa, at filosofen tænker sig alle ting som i forskjellig grad besjælede (eth. II prop. 13 schol. foran ax. 1).

149. Vi gaar over til en betragtning af et, som vi mener, genialt, men overseet punkt inden den spinoziske erkjendelsestheori: opfatningen af *frihedens* problem i dets sammenhæng med problemet om *grunds-(aarsags-) rækkens udgangspunkt* — et punkt, som vi foran kun har havt anledning til løselig at berøre (t. eks. i § 142). Som vi flere gange har seet, hidrører en stor del af vanskeligheden ved Spinozas filosofi fra, at han kun deducerer sandheder, efter mathematisk form demonstrerer sætninger, men ikke — eller kun sjelden — fremstiller problemerne som saadanne i og med den herhen hørende skarpe kritiske belysning. Det er ikke hans sag at levere aristoteliske »aporier« eller kantiske »antinomier«. For at anskueliggjøre vort nærværende problem tager vi derfor til hjælp

Kants behandling af samme i hans *3die og 4de antinomi*, hvilke behandlede under ét i afkortet og for vort øiemed tillempet form kan refereres saaledes: Naar vi vil tænke kausaliteten med hensyn til dens udgangspunkt og dens dermed sammenhængende karakter af frihed eller nødvendighed, fremstiller sig for os to modsatte synspunkter, begge nødvendige følger af vor tænknings væsen. Paa den ene side (thesis): Kausaliteten efter naturlove maa suppleres med en kausalitet ved frihed, idet et absolut nødvendigt væsen maa tænkes som første aarsag. Thi alt, der sker i naturen, forudsætter en tidligere indtraadt tilstand, der igjen forudsætter en anden o. s. v.; men dette relative forudsætter det absolute; skal aarsagsrækken blive fuldstændig, aarsagen tilstrækkelig, maa man derfor antage ikke blot relativt nødvendige aarsager, men ogsaa en absolut nødvendig, første, aarsag, der af sig selv — uden at paavirkes af andet — sætter en virkning, d. e. en frit handlende aarsag. Denne første aarsag kan igjen tænkes enten som identisk med verden eller som staaende udenfor denne. Naar imidlertid en kausalitet ved frihed maa antages ved rækkens begyndelse, kan den ligesaa godt sættes paa punkter inden selve rækken, dog saaledes, at den relative kausalitet ikke ophæves ved en saadan antagelse. Paa den anden side (antithesis): En frit, d. e. vilkaarlig, virkende aarsag, uafhængig af andre, er umulig, saasom den ikke alene ligger udenfor erfaringen, men endog ophæver denne, idet al erfaring vedrørende naturen hviler paa forudsætningen om den, paa intet punkt afbrudte, lovmæssige sammenhæng i naturen. Et absolut nødvendigt væsen, der som en første kausalbegyndelse skulde staa inde i vor kausalrække, d. e. i tidsrækken, strider mod dennes begreb, idet kun det relativt nødvendige, »tilfældige«, kan indbefattes i denne række. Kant, der skiller mellem tænkning og erkjendelse og ikke betragter tænkningens konsekvens, men »erfaringen«, som positivt sandhedskriterium, finder antinomien opløselig ved, at problemet henlægges fra den reale verden over til vor tænkning; thesis maa gjælde ved vor tænkning af den intelligible verden, idealverdenen, der ikke repræsenterer nogen objektiv realitet, antithesis ved vor opfattelse af den for os objektive

fænomenalverden; i praktisk henseende skal vi følge thesis, i theoretisk antithesis som regulativ. *Spinoza* derimod, der hævder, at tænkningen altid afspeiler en objektiv realitet, finder fra sit standpunkt *baade thesis og antithesis realt gyldige*, enhver i en bestemt henseende. *Thesis:* Der maa — efter Spinoza — være et absolut nødvendigt væsen, en første, fri aarsag, substansen eller Gud, der som fri sætter evige virkninger af sit eget væsen uden ydre indvirkning; da den fri kausalitet maa sættes ved rækkens begyndelse, og da, som foran seet, den evige virkning indeslutter aarsagens væsen i sig eller har aarsagen immanent i sig, maa den absolute aarsags evige væsen være immanent i alle led af tilværelsens kausalrække, hvilke saaledes, ethvert i sin grad, i og med sin nødvendige afhængighed af substansen nyder sin del af dennes frihed og derfor betegnes som evige modi; friheden gjælder saaledes her ikke alene for en tænkt noumenalverden, men for selve tingene i sig selv I den kantiske thesis er friheden en ny begyndelse i tiden, hvorved man dog maa erindre, at Kant i den anvendelse, som han tildeler frihedsbegrebet ved antinomiens løsning, sætter friheden udenfor tiden, dens kausalitet som en noumenal parallel til tidskausaliteten, dog med bibehold af frihedens karakter som evnen til at sætte en ny begyndelse; den spinoziske frihed er hverken for substansens eller for modis vedkommende en ny begyndelse i tiden — hvilken som saadan maatte høre ind under endeligheden, der imidlertid hos Spinoza er blottet for frihed —, men en over tiden hævet afhængighed af sit eget væsen; denne frihed er absolut hos substansen, relativ hos modi, der kun gjennem hin, i forskjellig udstrækning, nyder denne uafhængighed af andet. Den absolute aarsag er ikke alene ét med sine virkninger, men ogsaa forskjellig fra disse (§§ 109 og 137); den eksisterer ikke alene i disse, men ogsaa for saa vidt udenfor dem, som der maa tillægges den en absolut selvbevidsthed, transscendent i forhold til de relative væseners; den første aarsag maa altsaa hos Spinoza sættes i begge den kantiske theses former. Paa den anden side er ogsaa Kants *antithesis* stadfæstet efter sit indhold; enhver i tidens og rummets begrænsning eksisterende

modus er hos Spinoza afhængig af en anden i en endeløs regres; denne lovmæssige, tiden tilhørende kausalrække af endeligheder, hvis totalitet maaske kunde paralleliseres med Kants »til sanseverdenen henhørende nødvendige« (Kritik der reinen Vernunft, Kehrbachs Ausg. S. 376) i dettes form af den hele verdensrække (ib.), tænkes hos Spinoza som en, af en lavere guddommelig kausalitet behersket, lavere uendelighedsrække, der i sig selv — ikke blot i vor tænkning — repræsenterer en fænomenal fremstilling af hin evige række af ting i sig selv, hvilken sidste række altsaa danner den førstes forudsætning og aarsag. — Som handlingen hos Spinoza overhovedet sættes som et udtryk for erkjendelsen, saaledes gjælder for ham ogsaa i *praktisk* henseende baade thesis og antithesis, denne for den ufuldkomne handlings verden, specielt for de passive affekter, hin for den fuldkomne handlings, for de aktive affekter, hvortil den lavere praktiske status skal hæves op eller rettere: ved en evig nødvendighed hæves op; ogsaa for ham repræsenterer thesis handlingens idealverden, der imidlertid ikke som hos Kant er adskilt fra den mekaniske kausalnødvendigheds verden, men er et høiere udtryk for denne, hvortil denne er i en stadig overgang.

150. Blandt de faa punkter, hvorom spinozaforfatterne til forskjellige tider har været omtrent enige, hører opfattelsen af filosofens forhold til *teleologien*, hvilken man har fundet og finder i strid med hans nødvendighedslære og hans kausalbegreb. Blandt de videstgaaende i denne opfattelse staar *Kuno Fischer*, der betragter spinozismen som et enestaaende system netop paa grund af dens gjennemførte anti-teleologi. Et specialarbeide af *Heinrich Kratz* (Spinoza's Ansicht über den Zweckbegriff) finder ligeledes teleologien udelukket. Flere forfattere, som *Trendelenburg*, *Johannes Volkelt* (Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas) o. a., finder dog, at Spinoza kommer i modsigelser mod sit anti-teleologiske princip. Under et teleologisk synspunkt betragtede i forrige aarhundrede *Herder* (Gott, einige Gespräche über Spinozas System) spinozismen; men hans fantasifulde, lidet nøgterne, fremstilling af den »orden, sandhed, godhed og skjønhed« (cfr. S. 275, 297 etc.),

der hævdes af Spinoza, virkede vel nærmest frastødende. I vor tid har *Paul Wetzel* (Der Zweckbegriff bei Spinoza — en afhandling, som jeg desværre kun kjender paa anden haand) udtalt sig for en art teleologi hos Spinoza, og *Joël* (Zur Genesis der Lehre Spinoza's) mener, at spinozismens principer ikke udelukker antagelsen af en hensigtsmæssig Guds skaben, og at det kun er »et blik paa menneskenes vane at opfatte alt anthropocentrisk«, der har fremkaldt filosofens fiendskab mod øiemedet (S. 43), en betragtning, som det nævnte værk dog ikke faar anledning til nøiere at begrunde og udføre. — En gjennemført eftervisning af Spinozas forhold til teleologien vilde kræve en afhandling for sig alene. Vi maa her indskrænke os til følgende: Vi maa betragte den almindelige anti-teleologiske karakteristik, hvilken hænger sammen med den helt mekaniske natur, som man saa gjennemgaaende, men med uret tillægger Spinozas kausalbegreb ialfald i dets anvendelse paa legemsverdenen, som ikke lidet misvisende. Thi idet spinozismen, som foran vist, sætter en evig, logisk, kausalitet som den principielle inden den legemlige som inden den aandelige verden, betragter den tilværelsen under tankens synspunkt og opfatter ogsaa legemsverdenen som styret af kræfter og efter love, hvilke danner den objektive parallel til — er identiske med — den aandelige verdens; man maa derfor sige, at den i sig indeholder et væsentligt ferment af *indre teleologi*. Vi har derfor foran (§ 110) troet at finde systemet præget af teleologi allerede ved dets fastsættelse af virkningen som en i formal henseende fuldkomnere aabenbarelse af aarsagen. Det er saa langt fra, at, som *Trendelenburg* mener, *attributlæren* udelukker teleologien, at meget mere læren om attributernes identitet — udstrækningens ophøielse til guddommeligt attribut, der leverer en anden form af tænkningsattributet og som dette udtrykker Guds totale væsen — netop gjør legemsverdenens væsen til et logisk. Som vi paa flere punkter har seet, er tænkningen vistnok hævdet som udstrækningens sideordnede attribut, men indtager under systemets udførelse den overordnede plads. Det indsees heller ikke, hvorledes et anti-teleologisk system kan undgaa at blive et materialistisk, eiheller

udelukker den *geometriske methode* teleologien, men indeslutter netop en art teleologi (saaledes rigtig Trendelenburg i kritik af Fischers opfatning). — Vi har foran fundet *endeligheden* opfattet under synspunktet af leilighedsaarsager og fænomenalitet — helt teleologisk, hvilket ogsaa er fremgaaet af Spinozas ord i ep. 40 (før 45), cfr. § 145. En teleologisk fremadskriden er specielt at mærke ved endelighedens fremgang imod uendelighed. Mellemstadiet mellem uendeligheds- og endeligheds-begrebet: *universets uforanderlige proportion*, hvori de mange endelige kausalrækker mødes, peger hen paa det punkt, som *Kant*[1]) og efter ham flere andre — i en beslægtet form t. eks. *Lotze* — fremhæver som overgangspunktet fra den mekaniske til den teleologiske forklaring: kausalrækkernes indbyrdes overensstemmelse; Spinoza betragter lig hine tænkere denne samstemmen, hvilken for ham nærmest er en bevægelsesenhed, som en begrebsmæssig, idet han afleder den af en høiere uendelighedsmodus og bestemmer den som »uendelig«. Da det tænkes begrundet i universets kvalitative natur, at bevægelsesenheden kan opretholdes trods foranderligheden af de forskjellige kausalrækkers led, er kausalrækkernes arithmetiske sammenhæng kvalitativt begrundet — et vigtigt teleologisk moment. Dette mellemstadium synes imidlertid ikke at spille nogen væsentlig rolle inden den udførte spinoziske erkjendelsestheori. — Vi vil vistnok ikke paastaa, at det teleologiske moment, der gaar gjennem spinozismen, kan danne hovedsynspunktet ved bestemmelsen af dennes karakter; ja, end ikke aarsags- eller grundsbegrebet selv i dets adækvat logiske form danner systemets høieste erkjendelsestheoretiske begreb; vi mener, at

---

[1]) *Kant* (Kritik der Urtheilskraft, Kirchmanns Ausg. S. 270 f.), der sandsynligvis kun paa anden haand har kjendt Spinoza, betragter dennes system som ikke-teleologisk, fordi det kun kjender et absolut subjekt, men ingen absolut forstand, og vistnok sikrer naturformerne indre enhed, men ikke tilfældighed. Hertil kan bemærkes, at Spinoza virkelig hævder en absolut forstand, og at det synes, som om dennes frihed, der er afhængighed af det fornuftige væsen, ligesaa godt maa kunne begrunde en indre hensigtsmæssighed som den i tilfældighed virkende valgfrihed, hvortil kommer, at ogsaa Spinozas natur væsentlig er hævet over mekanismen.

hvad der for Spinoza er hovedsagen, er modsætningernes forsoning i enheden, og at hans filosofi derfor rettest betegnes som modsætningsidentitet; men vi mener ogsaa, at, idet de teleologisk fattede grunds- og aarsagsbegreber sættes som specialbegreber under identiteten — eller, med hans udtryk, modsigelsesfriheden (hvorom mere i kapitel 17) —, og idet derved tilværelsens evige fremadskriden i form sættes som moment i dens indholds-identitet, er ogsaa den indre teleologi sat som et *væsentligt moment* i den *konkrete identitets filosofi*, som spinozismen repræsenterer.

151. Men man mener, at antagelsen af en teleologi i spinozismen strider mod ligefremme *udtalelser*, hvori filosofen med stærke ord bekjæmper teleologien som en vildfarelse. Vi tror, at en simpel betragtning af saadanne steder vil vise, at Spinoza i dem kun bekjæmper den form af øiemedet (finis), der var den herskende paa hans tid, ikke mindst hos cartesianerne, og som vi efter Kant betegner som *den ydre eller den relative teleologi*, den verdensforklaring, der sætter mennesket som tilværelsens øiemed, alt andet, ogsaa Gud, som middel herfor og betragter Gud og naturen virkende paa samme maade som et menneske, der forfølger sit øiemed. Enhver anthropocentrisk verdensbetragtning saavelsom enhver anthropomorfisk gudsbetragtning er uforligelig med Spinozas absolut theocentriske system. Allerede den iver, hvormed Spinoza taler paa saadanne steder — mest i scholier og andre tilføielser —, hvor han bekjæmper øiemedet, viser, at han bekjæmper den paa hans tid blandt lægfolk og lærde udbredte teleologi, der danner en diametral modsætning til hans system, men ikke en eller anden gammel filosof eller lidet paaagtet tænker i samtiden. Vi forsøger dernæst en kort analyse af det vigtigste herhen hørende sted: appendix til eth. I[1]), hvormed vi sammenligner andre udtalelser. Efter en kort repetition af ethikens 1ste bog, hvis hovedindhold vi maaske kan udtrykke saaledes,

[1]) Efter *Joëls* anvisning (Zur Genesis der Lehre Spinoza's S. 39) har jeg sammenlignet dette appendix med *Maimonides's* More Nebuchim III kap. 13 og virkelig fundet en ikke liden overensstemmelse mellem begge, omend Joël maaske lægger for stor vægt paa denne.

at alt afhænger med nødvendighed af Guds absolute natur, siger Spinoza, at han endnu vil undersøge de fordomme, der hindrer tilegnelsen af hine sandheder: »Og efterdi alle fordomme, som jeg her agter at nævne, afhænger af denne ene, at nemlig menneskene almindelig forudsætter (man mærke den bekjæmpede teleologis helt populære karakter!), at alle naturlige ting, ligesom de selv, handler paa grund af et øiemed (propter finem), ja at de opstiller som sikkert, at Gud selv styrer alt efter et eller andet bestemt øiemed, idet de siger, at Gud har gjort alt for menneskets skyld, men mennesket, forat det skal dyrke ham . . . vil jeg altsaa først betragte denne ene fordom.« Det fremgaar heraf, at den her bekjæmpede teloslære indeslutter følgende to led af den ydre teleologi: 1) De naturlige ting handler efter et udenfor dem selv liggende øiemed (»ligesom de selv«, d. e. menneskene); 2) Gud handler paa samme maade. — Med hensyn til den omhandlede lære angaaende øiemedet efterviser stedet først aarsagerne til dens opkomst, dernæst dens falskhed og endelig de af den følgende fordomme; alle disse tre punkter bestyrker vor opfattelse, at Spinoza kun har den ydre teleologi for øie. a) Dens *aarsager* ligger paa den ene side i menneskenes uvidenhed om tingenes aarsager, paa den anden side i deres lyst til at søge sin egen nytte; derfor holder de sig for fri og opstiller sig selv som øiemed, og, da de ikke selv har dannet de naturlige ting, midlerne for deres nytte, tror de, Guder har gjort dette, hvilke de forestiller sig paa menneskelig vis og dyrker for at afvende deres menneskelignende vrede. Denne udvikling, der stærkt minder om *Lucretius's* forklaring af religionernes opkomst, peger i direkte relativ-teleologisk retning. Eth. IV præf. bekjæmper den maade, hvorpaa menneskene overfører sit fuldkommenhedsbegreb paa naturen, idet de kalder det fuldkomment, der stemmer med deres universelle forestilling; i sandhed er naturen altid fuldkommen, idet den ikke har nogen forpligtelse til at følge noget andet øiemed end sit eget; kun ved sammenligning med andet synes en ting ufuldkommen (cfr. ep. 19, før 32; ep. 54, før 58; eth. II def. 6 identificerer begreberne realitet og fuldkommenhed). Den sidste udvikling viser os den ydre teleologi under

synspunktet af en imagineret forestilling og hævder ved siden deraf det indre telos, naturens »eget øiemed«. b) *Kritiken* kan sammenfattes i følgende punkter: 1) Henvisning til lærens opkomst og til sætninger (som eth. I prop. 16 og 32 cor. 1 og 2), hvilke i forskjellige former lærer altings nødvendige følge af Gud. Dette passer paa den relative teleologi, der for udsætter tilfældighed og valgfrihed; i den indre foregaar derimod alting med den evige, logiske, nødvendighed som i eth. I pr. 16. 2) Øiemedslæren gjør aarsag til virkning, stiller det bagerst, der i naturen er først, og omvendt. Dette passer paa den relative teleologi, men behøver ialfald ikke at ramme den indre; i den spinoziske tankemæssige naturproces er ethvert led nærmest for totalitetens skyld, d. e. for naturens eller Guds, der imidlertid er den første aarsag; naturen er sit eget øiemed. 3) Det i sig selv fuldkomneste, nemlig den virkning, der frembringes umiddelbart af Gud, bliver ufuldkomnere end den virkning, der frembringes middelbart (cfr. eth. I prop. 21—23), hvilken dog i sig selv er mindre fuldkommen. For den ydre teleologi følger dette af, at den sætter naturens totalitet som middel for og altsaa som underordnet det indskrænkede menneske. Derimod passer kritiken ikke ret paa den indre teleologi; thi i denne er ethvert trin som totalitet efter sit indhold lige fuldkomment som ethvert andet; ethvert har altet som sit øiemed; kun er der i realitetens form en fremadskriden, der dog ogsaa indeslutter en tilbagegaaende proces, hvorom mere i næste §. 4) Guds fuldkommenhed ophæves: »Thi hvis Gud handler paa grund af et øiemed, begjærer han nødvendigvis noget, som han mangler.« Eth. I prop. 33 schol. 2 lærer derimod, at det at lade Gud virke under det godes synspunkt (sub ratione boni) er det samme som at lægge ham under et fatum. Det at handle efter et øiemed fremstilles i den første udtalelse som en mangel ved Gud, i den sidste som en tvang over ham; den sidste udtalelse forbyder at tænke Gud underordnet en udenfor ham staaende idéverden. I begge steder forbydes man altsaa at anvende den ydre teleologis adskillelse mellem øiemed og middel paa Gud. I den virkelig indre teleologi er derimod øiemed og middel stedse en enhed i Gud;

ethvert moment i Gud indeslutter som saadant begge hine begreber paa forskjellige trin i en logisk skala, idet Gud er paa ethvert i en bestemt form, ligesom den simple idé fattes ved sig selv paa samme tid, som den indeslutter alle andre i sig; Gud er her ikke underkastet en skjæbne, saasom det gode synspunkt er ham selv, fra en bestemt side seet, nemlig som handlende intelligens; han er kun sig selv underkastet, handler efter sit eget væsen, d. e. han er i sandhed fri. Heller ikke punkt 4 passer saaledes paa den indre øiemedslære. 5) Teleologien løber for dens forsvarere ud i et uvidenhedens asyl: Guds vilje — aabenbart kun rammende den ydre teloslære, saasom den indre er bygget paa erkjendelse af tingenes rationelle sammenhæng og ikke appellerer til nogen ubestemt vilje; ja, man kan sige, at det her tydelig viser sig, at ophævelsen af den relative teleologi for Spinoza medfører hævdelsen af den absolute. c) Som *fordomme*, der følger af teleologien, nævnes de, der bestaar i, at man mener, at tingenes natur konstitueres af realiteter, der kan betegnes ved navnene »godt, ondt (hvorved her, som sammenhængen viser, forstaaes det relativt gode, d. e. det nyttige og behagelige og det modsatte — ved siden af hin betydning af ordet »godt« findes i ethiken ogsaa betydningen: det i sig selv mønsterværdige), orden, forvirring, varmt, koldt, skjønhed og hæslighed« (pag. 73). Alle disse ord, hvis — af *Herbart* kriticerede — mangel paa orden i opregningen maaske er tilsigtet for at vise, at de mest forskjelligartede begreber i denne henseende staar ved hinandens side, betegner nemlig udelukkende tingenes forhold — af nytte og behagelighed — til os og ophøies saaledes med urette til reale prædikater i den betydning, at det for menneskene nyttigste er det fuldkomneste i naturen. Som det let viser sig, er det kun den relative øiemedslære, hvoraf en saadan fordom følger, hvad ogsaa tydelig ligger i de ord (pag. 73 midte), der indleder dette afsnit. Kun denne lære rammes altsaa efter, hvad vi nu har vist, overhovedet ved det nu gjennemgaaede appendix. — Om Spinoza saaledes nægter det ydre øiemed som naturens, benægter han det dog ikke som en psychologisk-ethisk tilstand; kun vil han have dennes relation udad, den relativt teleologiske

proces, opfattet ikke teleologisk, men som en endeløs kausalrække af endeligheder (eth. IV præf.). Paa det høiere ethiske omraade falder derimod middel og øiemed sammen; dyden er dydens løn (eth. IV prop. 42); den er altsaa selvmaal. — Vi slutter altsaa, at, da Spinoza med sit finis tænker paa den relative teleologi, som han i dens objektive form bekjæmper, har man ikke ret til i *vor tids sprog* at fremstille ham som en modstander af teleologien, al den stund denne er et moment i hans system og kommer til orde gjennem andre udtryk, som naar han betegner realiteten med navnet »fuldkommenhed«, udtrykket »evig modus« o. lign. — Ved sin indre teleologi staar Spinoza langt over *Cartesius*, der fra sin mekaniske betragtning af forholdet mellem Gud og verden kan lægge vægt paa den relative, men ikke paa den indre teleologi; den cartesiske natur er en stor maskine, konstrueret af Gud for menneskets nytte. — Interessant er det iøvrigt, at en lignende indre øiemedslære som Spinozas træffes hos *Maimonides*, der lader telos paa *Aristoteles's* vis virke immanent i tingene, men nægter et udenfor verden liggende øiemed saavelsom menneskets ophøielse til øiemed; »at ikke den hele skabning er forhaanden for menneskets skyld, men at enhver af naturtingene er forhaanden for sin egen skyld« (Rabbi Maimon Dalalat al Hahrin, übersetzt v. Scheyer, Th. III, 1838, S 66 o. a. st.); cfr. ogsaa *Joël* (om Maimonides i Zur Genesis der Lehre Spinoza's S. 35 ff.).

152. Den *fremadskriden i form*, som den spinoziske teleologi er, maa opfattes som en almindelig; ikke alene bevægelsen fra endelighed til uendelighed, men ogsaa den omvendte proces nedad til endeligheden er i en vis henseende en fremadskriden. Vistnok betegner fænomenalverdenen en fordunkling af den evige verden og for saa vidt en tilbagegang; men, idet den ligger indesluttet som et moment i denne og med nødvendighed fremgaar af denne som dennes aabenbaring, er denne ikke sat efter sit virkelige væsen, før hint moment i den er traadt i realitet; naar væsenet i sig indeslutter en overgang til en fornedrelsestilstand, bliver det et fremskridt, at denne bliver aktuel istedetfor blot latent. Dette fremskridt

viser sig tydeligst ved, at endeligheden er leilighedsaarsag for væsenet til dettes fulde udfoldelse; ved bevægelsen fra endelighed til uendelighed maa det evige væsen tænkes at fremgaa i en høiere form end den, hvori det eksisterede forud for kausalprocessen; ved bevægelsens begyndelse var væsenet i sig værende kraft; i endeligheden fremtræder det i eksistens, d. e. i forhold til andet, men i den bundne eksistens, de ydre relationers; ved tilbagegangen fra endeligheden eksisterer væsenet fremdeles, men nu med den eksistens, der er væsenets egen evige, i Gud, hvis eksistens er lig hans væsen. Naar kuglens væsen fattes som saadant, anskues det i sig selv uden, at dets forhold til andet sættes; naar det indtræder i endeligheden, saa at kuglen produceres i al ufuldkommenhed ved halvcirkelens bevægelse, fornedres væsenet, men kommer i en fremadskridende udvikling, forsaavidt det træder i forhold til et moment i kuglen selv: halvcirkelen; gjennem denne endelige eksistens, gjennem kuglens produceren ved andet, fremtræder dens væsen i dets evige eksistens: dens væsen viser sig nu i i dets indre forhold til halvcirkelens væsen, og bevægelsen i tiden forsvinder i en evig bevægelse: kuglen tænkes lig den hvilende halvcirkelbevægelse. At det tredie moment gjennem det andet er en høiere form for det første, ligger i hele ethikens plan: første bog begynder med en skildring af Guds væsen, af hans naturs evige nødvendighed; de følgende tre bøger handler om den i endelig eksistens staaende, paa endelig maade modificerede, Gud, specielt om det endelige menneskes trældom, den 5te om dettes seier og evige eksistens i Gud eller Guds eksistens i og med mennesket; at ogsaa Spinoza selv har opfattelsen at, at den sidste bog repræsenterer den konkrete evighed ligeoverfor den førstes mere abstrakte, fremgaar af det af os flere gange citerede eth. V prop. 37 schol. Hele den nys udviklede teleologi er imidlertid en simpel konsekvens af *tænkningens væsen*. Skal tænkningen overhovedet have sin sande karakter, maa dens proces bestaa i en stedse nøiere bestemmelse af udgangspunktet, en fortsat individualisering — den individuelle karakter af tænkningen er jo hos Spinoza en grundbestemmelse ved den. At det første begreb

spalter sig i flere momenter, hvilke dernæst føres tilbage til hint, saa at hint derved faar en individualiseret bestemmelse, eller metafysisk udtrykt: at Gud gaar over i sine modi for igjen at vende tilbage til sig selv i en høiere form, falder sammen med den spinoziske opfattelse af forholdet mellem begreb og dom eller mellem analytisk og synthetisk dom: begrebet, hvis simpleste udtryk den analytiske dom er, ligger til grund for og aabenbarer sig i den synthetiske dom — de endelige modis kausalrække er en række af syntheser —; den synthetiske dom gaar igjennem den forstaaede grund igjen tilbage til begrebet og lader sig analytisk udtrykke, hvorved begrebet efter processen fremgaar med det gjennem synthesen udviklede indhold. Denne sammenhæng mellem tænkningens grundformer og den spinoziske metafysik har vi paa flere punkter havt anledning til at antyde — allerede ved behandlingen af dommen i §§ 22 og 23 —, og den vil yderligere blive belyst ved vor fremstilling af Spinozas opfattelse af forholdet mellem det erfaringsmæssige og det aprioriske, hvorved ogsaa den i dommeformen som saadan endnu ikke begrundede ufuldkomne form af den synthetiske dom: den aposterioriske-synthetiske, det erkjendelsestheoretiske udtryk for endeligheden, vil blive betragtet.

Spinozas verdensbetragtning bevæger sig altsaa i *cirkelens* form: Gud — modi — Gud. Vil man nemlig undgaa endeløsheden, maa man blive staaende ved cirkelen; et tredie alternativ gives ikke (cfr. § 33). Enhver, der skriver et system, maa holde paa cirkelformen, lade erkjendelsen afrundes i sig selv. Men vel er, som vi har seet, denne cirkel hos Spinoza saa lidt som i de virkelige systemer overhovedet et udtryk for den identiske gjentagelse af udgangspunktet, men for den potenserede fornyelse af dette. Man kunde ville sige, at ogsaa denne cirkel fører ind i den endeløse progres, nemlig til en fortsat produceren af cirkelens momenter; men denne betragtning maatte fra Spinozas standpunkt afvises som en udenfor grundsynspunktet liggende; thi for den kvalitative eller logiske grundbetragtning er tilværelsen forklaret, naar samtlige begrebsmæssige bestemmelser er efterviste; kun for den

med tiden og de kvantitative kategorier opererende gives der en uendelighed udenfor begrebsmomenterne. Kun paa ét punkt optræder denne kvantitative betragtning og dermed endeløshedens kategori i spinozismen: inden den laveste endelige kausalitet; men denne betragtes netop som den ligegyldige, fænomenale, eksistensform, der som helhed udgjør et kvalitativt begreb i Gud. Ikke desto mindre ligger paa dette punkt den spinoziske metafysiks egentlige achilleshæl.

153. Om end Spinozas opfattelse af verden (eller modi) i dens enhed med og forskjel fra Gud (eller substansen) indeslutter en større logisk konsekvens end Cartesius's, der sætter væsensforskjellige substanser udenfor Gud og derved ophæver substansbegrebets enhed af væsen og eksistens, ja hidfører en haandgribelig dualisme i tilværelsen, har dog ogsaa hin opfattelse sine *ufuldkommenheder*, hvoraf følgende er de mest fremtrædende: Foruden 1) den ufuldkomne udførelse, der gives nogle partier af dette afsnit, især læren om de uendelige modi, 2) forbliver endelighedens udgang af uendeligheden kun forklaret i en abstrakt mulighed, men ikke realt; ikke alene de enkelte endelige modi staar uafledede ligeoverfor de uendelige; men der paavises ikke engang nogen grund til, at hele hin fænomenalverden eksisterer som saadan, til at — for at bruge et udtryk af Jacob Bøhme — tingene er »faldne ud af temperaturen«; 3) ved forklaringen af de endelige ting anvendes to forskjellige synspunkter, der ikke helt kommer til forsoning: a) et relativitets-synspunkt, hvorefter enhver endelig modus eller bestemthed skal forklares ved en anden i en endeløs regres, hvorved endeligheden kommer til at danne en række for sig uden overgang i uendeligheden, og b) et absolut synspunkt, der sætter endeligheden i sammenhæng med dens modsætning, hvilket kan tænkes saaledes, at enhver endelig bestemthed indgaar som led i en eller anden kraftvirksomhed (eller lov), der ligger udenfor væsenet i *den* endelige ting, ved hvilken den viser sig. Den under 3 nævnte modsætning er kun et andet udtryk for den under 2 nævnte vanskelighed; thi idet tingene og bestemthederne forklares i den endeløse

række, sees de under endelighedens, fænomenalitetens, synspunkt; idet de derimod sees som momenter i de evige kræfter (og love), sees de under uendelighedens. Denne modsætning og dens enhed viser hen til et grundmysterium for Spinoza; ufuldkommenheden ved hans fremstilling ligger i, at dette ikke er fremhævet som saadant [1]).

Kapitel XV.

Erfaringen og de relative methoder. Induktion og analogi (Stuart Mill). Eksperiment, hypothese.

154. Den gjennemgaaende mening blandt forskerne synes at være den, at der i Spinozas filosofi ikke findes nogen plads for *erfaringen*. Man slutter dette almindelig af systemets rationelle og deduktive karakter; men, som vi allerede tildels har vist og yderligere vil vise, forudsætter den spinoziske ratio forestillingen, den absolute tankebevægelse den relative saavelsom deduktionen analysen som udgangspunkt. *Avenarius* (Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozismus S. 83) mener, at ved læren om attributernes gjensidige uafhængighed al empiri er ophævet. Men erfaring er i sandhed ikke afhængig af, hvilket metafysisk forhold man tænker sig mellem aand og materie, hvorfor man i nyere tid har seet videnskabsmænd af empirisk retning forfægte monismen; naar man som Spinoza statuerer en mekanisme inden udstrækningen som underordnet

---

[1]) En opmærksom læser vil se, at denne udvikling ikke strider mod forrige paragrafs begyndelse; thi hvad den sidste har hævdet, er kun, at endeligheden skal repræsentere et logisk fremskridt, men ikke, at det er eftervist, at fremskridtet nødvendigvis efter logiske regler maa gaa gjennem denne og ikke gjennem en anden eksistensform.

dennes logiske organisme, vil selve hint princip netop ogsaa inden tænkningen, som erkjendelsesudtryk for hint forhold kræve en tilsvarende mekanisme, underordnet tænkningens rationelle væsen; idet den legemlige verden tillægges en overgang fra endelighed til uendelighed, maa i kraft af hint attributprincip erkjendelsen af denne overgang bestaa i en lignende analytisk tankeproces. — En opfatning, der er helt modsat den almindelige, hylder *Pollock.* Denne lærer, at Spinoza uden tanke om noget apriorisk kun har villet gjøre verden »begribelig« og i sin methodelære levere betingelserne for den rigtige empiri. Sandheden ligger vistnok paa en linje mellem disse to modsatte opfatninger.

155. *Principielt* er Spinozas *erkjendelse* en *apriorisk* — i vor betydning af dette ord —, en følge af, at hans sandhedskriterium er den indre konsekvens. Men han har indseet, at denne konsekvens inden tænkningen for at blive aktuel er underkastet uundgaaelige betingelser, nemlig en delvis inkonsekvent eller rettere: ikke som konsekvens bestemt tænken, at konsekvensen oprinder af en fænomenal tankeeksistens, hvori hin er delvis skjult, at forstanden og den intuitive viden oprinder af forestillingen som sin leilighedsaarsag, som overhovedet den evige verden af den endelige (cfr. forrige kap.). Da den rationelle tanke danner den logiske forudsætning for den fænomenale, for tanken i dens »endelige eksistens«, kommer den sidste til at indtage et mellemstadium mellem den rationelle i dens uudviklede form, som »evigt væsen«, og den rationelle i dens udviklede form, som »evig eksistens«; den fænomenale tænkning er et mellemstadium i tænkningens immanente udvikling fra sig selv til sig selv. Denne tredelte skala repræsenteres ved de tre hoved-dømmeformer (§ 23); den er tænkningens udtryk for de tre metafysiske hovedtrin: Gud, fænomenalverdenen, Gud (cfr. § 152). Af tænkningens tre trin er det andet (det fænomenale) det for os første, hvori de to andre ligger latente, saaledes, at derigjennem det uudviklede aprioriske (nr. 1) skrider frem til aktuel, udviklet, eksistens (nr. 3); de synthetiske domme, der endnu ikke er reducerede til analytiske og derfor kan betegnes som synthetiske a posteriori,

er tankens udgangspunkt, hvorfra den tredie form, de konkret-analytiske domme, kan fremtræde som den høiere sandhed af den første, ubevidste, form, af de abstrakt-analytiske domme. Denne tænkningens bevægelse fra dens fænomenale eksistens til dens adækvate eksistensform er hos Spinoza *erfaringen* i egentlig betydning. I videre betydning kan erfaringen overhovedet betragtes som bevægelsen fra det lavere til det høiere begreb, altsaa ogsaa fra det lavere uendelige til det høiere; denne udstrækning af erfaringens begreb er en følge af, at endeligheden som tænkt kun skal være relativt forskjellig fra uendeligheden. Vi behandler derfor i det følgende erfaringen i denne videre betydning af ordet = *den analytiske tankebevægelse fra tilfældige syntheser til det høieste konkrete begreb*, *fra endelighed til Gud.* Under erfaringen i videre betydning behandler vi ogsaa et par methoder (eksperiment og hypothese), hvilke vistnok nærmest er af synthetisk natur, men som dog først ved den paa dem rettede analyse faar sin videnskabelige betydning.

156. Forud for erfaringen, for tænkningens bevægelse fra den fænomenale verden til substansen, forudsættes *de eksisterende ting*, der saaledes er alt andet end blotte produkter af den laveste erkjendelsesform (Hegel-Erdmann). De endelige ting siges af Spinoza at udøve indvirkninger paa hverandre ogsaa paa det menneskelige individ; ved indvirkningerne paa det sidste fremkaldes »billeder« i legemet og i sjælen [1]), billeder, der altsaa er et udtryk ligemeget for den menneskelige natur som for tingenes; de første sjælelige billeder, hvilke efter attributlæren maa tænkes som resultater af indvirkninger fra mange legemers idéer paa vort legemes idé, d. e. paa sjælen, er de sanselige fornemmelser (§ 60 f.), hvilke af vor sjæl objektiveres som sanselige kvaliteter; ved de i disse kvaliteter inde-

---

[1]) Ved denne betragtningsmaade maa sjælen forudsættes given, endog forud for de laveste forestillingers opkomst, altsaa i en delvis ubevidst tilstand. Læren om forestillingernes bevidste karakter kan saaledes neppe forstaaes anderledes end relativt (cfr. § 21); en lavere bevidsthedstilstand maa antages i den »livløse« natur (§ 147), i barnets første aar, i søvnen og i imaginatio — alt paa forskjellige trin.

sluttede relationer maa gjennem en proces, som Spinoza ikke indlader sig paa, den første, inadækvate, forestilling om den objektive enkelting tænkes at opstaa i os. De mangfoldige tingforestillinger med de mellem dem bestaaende relationer, hvilke faar sit tydeligste udtryk i aposteriorisk-synthetiske domme, konstituerer tænkningens fænomenalverden, den ubestemte erfaring. Forsøget paa fra denne verden at naa til den evige tankeverden, afbilledet af den evige objektsverden, kan udføres paa en endelig, fænomenal, maade, ved slutninger med den ubestemte erfarings præg, eller paa en uendelig maade, ved en høiere, logisk, erfaringsmethode.

Den ubestemte erfaring tager sit udgangspunkt i en række tilfældige synthetiske domme, der beror paa, at deres forskjellige bestemtheder har én ydre sammenhæng, specielt er sansede samtidig eller i umiddelbar tidsfølge paa samme sted. Med udgang fra saadanne domme og forestillinger søger den ubestemte erfaring at naa frem til tilværelsens væsen, der ligger skjult i den samlede fænomenalverden, og til den inden samme herskende indre nødvendighed, hvori den tilfældige endelighedsverden maa tænkes begrundet; det gjælder at finde de evige begreber, hvoraf hine synthetiske domme er analyser. Dette udføres ved en ikke helt bevidst, ikke »klar og tydelig«, derfor ogsaa uvis induktion, støttet til en lignende analogi; ved en delvis tilfældig analogisk sammenstilling bestemmes enkelforestillingen eller -tilfældet (»a er en hund«); ved induktion fra det mere eller mindre tilfældig sammenfattede antal af enkelforestillinger eller enkeldomme — to arter tænkningselementer, hvilke som nævnt kan reduceres til hinanden — danner den ubestemte erfaring tilsvarende høiere forestillinger, erfarings-slægtsbegreber (notiones universales) og deri indesluttede domme. Herved indesluttes de synthetiske individualdomme i almindelige begreber; den i hine satte aktuelle bevægelse (overgang fra subjekt til prædikat, der hos Spinoza maa tænkes som en bevægelse) gaar i det overordnede begreb over til en hvilende bevægelse: »a, b, c, d gjør« indesluttes i det kvalitative begreb: hunden (cfr. § 23); de synthetiske erfaringsdomme gaar over til analytiske: »hunden (a, b, c, d, e, f

etc.) gjør«. Herved synes en indre nødvendighed og almengyldighed at opkomme inden tænkningen. Men denne evighed er her endnu kun tilsyneladende; thi hvorledes vil man af de tilfælde, hvori man tilfældigvis har erfaret, at en hund gjør, med rette kunne slutte, at dette sker med nødvendighed, og at denne forening af bestemtheder (de i »hund« og i »gjøen« satte), som vi har truffet i nogle tilfælde, vil bestaa i de uendelig mange tilfælde paa andre steder og til andre tider, hvilke vi ikke har erfaret, saa meget mere som der ved almenbegrebet af hunden aldeles ikke er taget hensyn til den uendelige nuancering, hvori enhver af de heri indesluttede bestemtheder viser sig i den reale verden? Saaledes har vi ogsaa paa sit sted (§ 68) fundet disse erfaringens slægtsbegreber af Spinoza henregnede under imaginatio og kriticerede paa grund af deres mangel paa individualisering, paa almindelighed, nødvendighed og vished. — Naar erkjendelsestraktaten fremfører flere *betænkeligheder ved slutningen fra virkning til aarsag*, synes den at have for øie, om ikke netop den almindelige dagligdagse induktion og analogi, saa dog overhovedet en utilstrækkelig begrundet erfaring. Dens betænkeligheder dreier sig om slutningsmaadens abstrakte karakter og gaar ud paa følgende punkter: a) Man vil ved denne slutningsmaade *enten* komme til at opstille et abstraktum som aarsag efter disse formler: »Altsaa gives der noget«, »altsaa gives der en eller anden kraft« (pag. 8 nota 1); vi kunde tænke paa Molières bekjendte parodi: »Opium virker søvndyssende, fordi den har en søvndyssende kraft«; paa denne maade slutter man fra, at vi sanser vort legeme, til at sjælen er forenet med legemet som aarsag til sansningen; men »af hvilken art denne sansning og forening er, kan vi ikke absolut forstaa deraf« (ib. pag. 8); b) *eller* ogsaa slutter man til en negativ aarsag (grund) (ib. pag. 8 nota 1). I intet af begge disse tilfælde, af hvilke det andet kun er en speciel form af det første, naar man frem til sagens virkelige væsen, men kun til udvortes bestemtheder (propria ib.). c) Paa grund af denne slutningsmaades abstrakte karakter staar man ved den i fare for at vildledes af sin forestilling, der har tilbøielighed til at anskue som mangfoldigt, hvad der er ét, —

istedetfor at føre de mange bestemtheder tilbage til én aarsag lader man sig altsaa let friste til at henføre dem til flere — og man anvender let navne fra bekjendte tilfælde paa den abstrakt fattede aarsag, hvorved denne faar et skin af at være klar og tydelig (ib. nota 3). Vi tænker, at forskjellige videnskabers historie herpaa vil kunne levere en række af eksempler. Det er dog ikke traktatens mening, at slutningen fra virkning til aarsag ikke bør anvendes, men kun at den skal anvendes med forsigtighed (cfr. samme note), og den opfører slutningsmaaden under den tredie (i ethiken: anden) erkjendelsesart, der rigtignok i traktaten tillægges mindre værd end i ethiken. Naar traktaten desuden opfører den ubestemte erfaring som anden erkjendelsesart, synes den, som de hosføiede eksempler antyder, ved denne nærmest at have den ubevidste slutningsmaade »til livets (det daglige livs) behov« for øie, ved slutningen, der danner den tredie erkjendelsesart, derimod den bevidste, i videnskaberne optrædende, slutning, hvilken dog ikke altid er tilstrækkelig begrundet — en sondring, der i ethiken synes opgiven. Man kan sige, at den i traktaten for »de mest forsigtige« tilladte slutning sammen med den forkastelige i anden erkjendelsesart for ethikens vedkommende har grupperet sig til følgende to slutningsformer: en ufuldkommen slutning fra virkning til aarsag, hvilken henregnes under første erkjendelsesart, og en methodisk, der regnes under den anden. — Man ser, at erkjendelsestraktaten ikke udelukkende tænker paa induktionen, men ogsaa har for øie slutningen fra en enkelt virkning, den ufuldkomneste form af slutning. — Den ubestemte erfaring maa det være, som Spinoza sigter til ogsaa i ep. 10 (før 28), hvor han siger, at erfaringen *ikke* kan lære os tingenes *væsen*. Hine almindelige begreber mangler jo det logiske væsens kjendemærker: individualitet, almindelighed, nødvendighed og vished; paa grund af den manglende vished vil de universelle idéer og de domme, der henfører den enkelte forestilling under hine ved ubestemt empiri, komme til at repræsentere væsens-opdigtelserne (cfr. §§ 49 og 50). De universelle begreber kan derfor kun betragtes som fænomenale repræsentanter for tingenes evige væsen; de faar kun ved en

endeløs tilnærmelse hine væsenets bestemtheder; det maa derfor siges om den ubestemte erfaring, hvad der gjælder om endeligheden overhovedet, at »det høieste, som den kan udføre, er at bestemme vort sind til at tænke blot paa visse af tingenes essenser« (ib.). Spinoza tildeler altsaa den fænomenale erfaring den samme rolle, som *Plato* sansningen, hvilken hos denne filosof fremkalder for »erindringen« idéernes evige verden, hvorved man selvfølgelig maa fastholde den før fremholdte forskjel mellem de spinoziske væseners immanens og de platoniske idéers transscendens.

157. Vi har imidlertid under behandlingen af den anden erkjendelsesart seet, at Spinoza ogsaa hævder en høiere, *adækvat erfaring*, for hvilken den lavere tør betragtes som en methodisk forberedelse. Hvorledes maa denne methodiske erfaring tænkes? Ogsaa den maa tage sit udgangspunkt i de paa et bestemt sted og til en bestemt tid sansede kvaliteter, d. e. i den givne endelighed, men kun for samtidig at afstreife dennes tilfældighed og indskrænkning, altsaa for at fastholde det evige væsen i denne. Vi har imidlertid før (§ 49 nr. 1, 2 og 4) fundet, at en sikker erkjendelse af væsenet, ogsaa af enkelvæsenet (t. eks. Peters), naaes — væsensopdigtelser hæves — ved, at tingen fattes individuelt, analyseres i bestanddele (den vigtigste: aarsagen) og, hvad der udgjør essensen i de her nævnte kriterier (§ 50), sees under modsigelsesprincipets synspunkt, et princip, der for Spinoza indeslutter den hele logik (cfr. nedenfor kap. 17), hvorunder specielt ogsaa grundsprincipet gaar ind. Den rigtige bestemmelse af væsenet hviler i den konkrete fikseren af grundsidentiteten. Selve fastsættelsen af enkeltingens (Peters) eller det enkelte faktums, t. eks. denne bestemte handlings, væsen, maa altsaa ske ved, at det nøiagtigt fattede enkelte analyseres, nøiere bestemt: ved, at det sættes i forhold til sit overordnede begreb, arts- eller slægtsbegrebet. For at kunne bestemme den enkelte a's væsen vises vi nærmest hen til en *analogislutning*:

Slægten rose (R) har kjendemærkerne x, y, z.

a har — x, y, z.

a = en rose.

a's givne bestemtheder x, y, z viser sig ved en sammenligning med slægten roses bestemtheder at være de samme som — nøiere: en individualiseret form af — disse, hvoraf fremgaar, at a hører ind under R. Derved er a fastsat som en individualisering af R. 2) Hvorledes findes nu slægtens væsen (oversætningen i analogislutningen)? Tilsyneladende vises man her hen til en cirkel. R kan her kun findes gjennem en *induktionsslutning* med udgang fra de enkelte roser, fra a, b, c, d . . .:

Paa grund af, at a, b, c, d . . . har egenskaberne x, y, z,
og af, at a, b, c, d . . . er roser,

sluttes, at rosen som slægt har egenskaberne x, y, z.

Medens altsaa analogislutningen for sin oversætning forudsætter induktionen, forudsætter denne for sin undersætning analogien. Induktion og analogi kan saaledes ikke bestaa som to særskilte slutningsformer, men maa opfattes som to forskjellige sider af én og samme erfaringsproces. Vor saakaldte analogislutning forudsætter jo ikke alene i sin oversætning et almindeligt kjendskab til slægtens væsen, men desuden i sin undersætning en art viden om det enkeltes væsen, saasom man ellers ei vilde forstaa at sammenligne netop de egenskaber (x, y, z), hvorpaa det kommer an, og ikke meget mere de ligegyldige; i følgesætningen sættes ikke alene en nøiere bestemmelse af det enkelte, men ogsaa af slægten, idet denne for ethvert led, der subsumeres under den, erholder en ny individualisering; analogislutningen kan saaledes betragtes som enkelvæsenets tydeliggjørelse ud fra slægten, formidlet ved egenskaberne, eller nøiagtigere, da slægten her er prius: som slægtens individualisering til den enkelte realitet gjennem egenskaberne. — I den saakaldte induktion er en vis grad af kjendskab til slægten saavelsom til det enkelte forudsat i præmisserne, forsaavidt som uden et saadant kjendskab hverken oversætningen vilde kunne angive de væsentlige prædikater eller undersætningen subsumere de enkelte under slægten; slutningen bestaar altsaa her i, at den abstrakt bestemte slægt gjennem de underordnede enkelte faar konkret bestemthed med hensyn

til egenskaber, idet de enkeltes egenskaber generaliseres til almindelige, hvorved med det samme de enkeltes egenskaber som saadanne (t. eks. a's nypefrugt) først erholder sin fulde individualisering (den for roseslægten eiendommelige nypefrugt), saasom den individuelle egenskab først ret fattes som saadan i og med den almindelige. Forsaavidt man vil fremhæve, at det enkelte gjennem sit indhold sættes som et moment i slægtens omfang, kalder man tankebevægelsen analogi; forsaavidt man derimod vil fremhæve, at gjennem de flere enkeltes fælles indhold den slægts indhold bestemmes, der omfatter de enkelte, kaldes bevægelsen induktion. Da det enkelte aldrig kjendes uden i og med de andre enkelte saavelsom i og med slægten og omvendt, da derhos indholdet af et begreb aldrig kjendes uden en delvis erkjendelse af omfanget og omvendt, er *begge bevægelser én og samme proces.* Vi finder da ogsaa, at Spinoza ikke fremhæver induktion og analogi som to forskjellige slutningsmaader, men kun behandler den videnskabelige erfaring under ét. Den oven forsøgte udvikling af de to slutningsformers forhold synes overhovedet at stemme ikke alene med det rationelle systems aand, men ogsaa med dets bestemmelse af deduktionen og erfaringens forhold til denne (hvorom mere senere), for hvilken bestemmelse en opfattelse af induktionens og analogiens indbyrdes forhold som den her fremsatte maa ligge til grund.

158. Gjennem den erfaringsmæssige generaliseren findes altsaa hos Spinoza de begreber, der konstituerer den egentlige videnskab: de sande slægtsbegreber, hvilke faar sine udtryk i notiones communes et secundæ, i forstandens evige universalbestemmelser. Her maa man spørge: Hvorledes kommer filosofen her udover sine *betænkeligheder mod slutningen fra virkning til aarsag* (De int. em. pag. 8)? Hvorpaa beror denne analytiske fremgangsmaades *absolute karakter?* Disse spørgsmaals besvarelse afhænger af besvarelsen af et tredie. I hvilket *forhold* staar denne methode *til den deduktive methode*, der hos vor filosof er den almengyldige og nødvendige, fordi den gaar fra væsenet til dettes momenter? — Over *det sidste punkt* kommer der klarhed ud fra en kort, men mærkelig ud-

talelse i scholiet til eth. II prop. 17: . . . »Jeg tror ikke, at jeg fjerner mig langt fra den sande aarsag, efterdi alle de postulater, som jeg har anvendt (her tænkes paa postulaterne i legemslæren efter eth. II prop. 13), neppe indeholder noget, der ikke bestaar ved erfaringen, om hvilken vi ikke kan tvivle, efterat vi har vist, at det menneskelige legeme eksisterer saaledes, som vi fornemmer det (prop. 13 cor.).« Til kontrol for en læresætning paaberaabes her postulater, hvilke kan dokumenteres ved erfaringen; sætningen støttes altsaa indirekte til erfaring, men erfaringen overhovedet ophøies til absolut sikkerhed paa grund af en sætning, der i sidste instans hviler paa et aksiom om vor fornemmelse (eth. II ax. 4: »Vi fornemmer, at et vist legeme paavirkes paa mange maader«). Heri ligger altsaa den kantiske tanke, at erfaringens gyldighed ikke kan erfares, men forudsætter et *apriorisk princip*, hvorved erfaringen indsættes i sin ret. Dette princip kan ikke være andet end selve tænkningen i dens selvudvikling fra væsen gjennem endelig eksistens til væsentlig eksistens, fra begreb gjennem synthese til analyse. Dette princip maa, idet det sætter erfaringen, antages tillige at sætte dennes forskjellige *methoder*. Men ikke alene i formal henseende forudsætter den videnskabelige erfaring noget apriorisk; ogsaa i *real* gjælder det samme. Vi har allerede omtalt den af filosofen flere gange udtalte sætning, at de endelige ting ikke kan forstaaes ordentlig uden, at man først kjender væsenerne. Her tør begreberne væsen og eksistens (cfr. kap. 12) maatte tages i relativ betydning, saa at, hvad der ved én erfaringsakt er eksistentielt, empirisk, ved en anden er at betragte som væsentligt, apriorisk. Spinozas mening løber da ud paa den betydningsfulde tanke, at der ved enhver empirisk akt ligger en relativt-apriorisk forudsætning om formalt og realt princip, om methode og væsen, og at dette vil fortsætte sig, hvor langt man end fører den empiriske undersøgelse tilbage, hvorfor man, da alt relativt forudsætter det paa sig selv beroende, det absolute, maa antage et absolut apriorisk formalprincip og væsen — substansen, den simpleste idé —, hvortil empirien vistnok kan pege hen, men som ikke lader sig gribe gjennem denne, idet erfaringen ikke kan have den sidste aarsag

(grund) til sit objekt, hvorfor hint princip og væsen kun kan fattes gjennem forstandig eller intuitiv tænken. Det samme er fremgaaet under vor betragtning (cfr. § 157) af induktionens og analogiens slutningsschema; thi her forudsættes et vist kjendskab saavel til slægtens som til individets væsen eller, hvad der er det samme, saasom individet er en individualisering af slægten: et ubestemt kjendskab til slægten fattet som et begreb med individualiseringsprincip i sig.

159. Det aprioriske, som er prius ved enhver erfaring, maa altsaa tænkes dels som methodiske principer, dels som et kjendskab til tingenes væsen og væsenssammenhæng — adækvat udtrykt i erkjendelsestheoretiske love, i definitioner og i aksiomer —, i enhver henseende visende tilbage til substansens, den simpleste, idé som sin absolute forudsætning. Dette aprioriske er hos Spinoza aabenbart det vigtigste ved enhver videnskabelig erfaring; det er væsenet eller principet[1]), som er den virkende kraft, saa at sige: det virkende subjekt under generaliseringen, hvilket aabenbarer sig selv i og med erfaringens mangfoldighed; induktionen bliver en bevægelse fra væsen (begreb eller analytisk dom) gjennem endelig eksistens (aposteriorisk-synthetisk dom) tilbage til væsenet i en konkretere fatning (begreb eller analytisk dom med indesluttet synthetisk dom a priori). Naar vi ved induktion slutter:

a, b, c, d . . . x, disse enkelte ting, har nypefrugt.
a, b, c, d . . . x er roser.

Altsaa har rosen som slægt nypefrugt,

da er denne slutning udtryk for følgende tankeproces: Et abstrakt begreb af en rose er udgangspunktet; dette begreb lærer mig inden tingenes verden at udskille a, b, c, d . . . x som roser; a, b, c, d . . . x viser sig empirisk for mig med nypefrugt (hvorved her kan sees bort fra, at i vort eksempel prædikatet er et sammensat og altsaa ikke direkt empirisk begreb); herigjennem faar min opfattelse af rosens væsen og

[1]) Idet de simple idéer er følger af tænkningens form, er disse eller, hvad der er det samme, væsensbegreberne kun et andet udtryk for de methodiske principer.

af nypefrugten en konkretere karakter, idet hine synthetiske domme nu gaar som led ind i rosens væsen. Tanken kan ogsaa udtrykkes saaledes: Rosens (almen-)væsen — slægtsbegrebet — aabenbarer sig i de endelige (roser) a, b, c, d ... x, hvilke har nypefrugt; altsaa indeslutter rosens væsen dette prædikat, rosernes totalitet tilkommer nypefrugt. At spranget kan gjøres fra de enkelte til alle, beror paa, at den empiriske dom om nypefrugten indeslutter en nødvendighedsdom; hvis a, b, c, d . . . x kun tilfældigvis har nyper, følger deraf endnu ikke noget med hensyn til det almindelige væsen, men kun hvis de maa have den, d. e. hvis de har den efter sit væsen som roser; rosens almindelige væsen ligger altsaa for bevidstheden latent ogsaa i den empiriske dom. Væsenet sammenfattes gjennem de endelige ting med sine egne bestemmelser, d. e. med sig selv, hvorved endeligheden kommer i betragtning som en konsekvens af, ikke som det blotte affald fra uendeligheden (§ 153). Den *methodiske induktion* betragtes altsaa af Spinoza som et *udtryk* for en *deduktion*, hvorved et begrebs momenter afledes af begrebet selv (roseslægtens nypefrugt afledes af selve slægtens begreb gjennem repræsentanterne: de enkelte roser). Samtidig med den ydre sammenligning, der kan betragtes som induktionens fænomenale side, foregaar der en indre udfoldelse af tingens væsen — induktionens evige side, hvorpaa det kommer an, induktionen som methodisk; deduktionen er analysens indre sandhed —, hvad vi ved de simple idéer har fundet antydet i den form, at, idet kuglen for os bliver til ved den endelige bevægelse af halvcirkelen, bliver i dybere betydning denne til ved en indre, evig, bevægelse i hin, hvilket forhold vi har fundet som et symbol for den spinoziske opfattelse af tilværelsen. — At denne bestemmelse af induktionen ikke blot er en i spinozismen liggende konsekvens, men at ogsaa filosofen selv har opfattet induktionen som en deduktion, fremgaar af nogle udtalelser af ham. Saaledes henfører han tydelig (slgn. kap. 9) induktion og analogi ind under den anden erkjendelsesart, men definerer dog denne som en slutning »fra, at vi har almenbegreber og adækvate idéer om tingenes eiendommeligheder«, altsaa som

en deduktiv erkjendelsesmaade — slgn. i vort eksempel: rosen som »almenbegreb« og erkjendelsen af nypefrugtens nødvendighed for de givne roser som en »adækvat idé om tingenes eiendommeligheder«. Mærkelig er ogsaa udviklingen i erkjendelsestraktaten pap. 35 beg. angaaende bestemmelsen af forstanden, en udvikling, der ender med at hævde, at forstanden fattes ved sig selv derved, at dens eiendommeligheder erkjendes klart og tydelig, medens den ikke er absolut klar ved sig selv; da eiendommelighederne maa findes gjennem en induktiv sammenligning mellem forskjellige givne tænkeakter, betragtes her induktionen som en methode, hvorigjennem sagens væsen afdækker sig selv. — Hvad her er udviklet om den methodiske erfaring som induktion, maa i hovedsagen gjælde denne erfaring ogsaa under *analogiens* synspunkt. Ogsaa denne maa opfattes saaledes, at sagens væsen gjennem den aabenbarer sig selv; men medens induktionen lader væsenet, d. e. slægtens væsen, bestemme sig selv ved, at dette gaar sammen med sine eiendommeligheder (gjennem de endelige ting som medium), lader analogien væsenets selvbestemmelse gaa i retning af, at dette gaar sammen med sine endelige repræsentanter (gjennem fælleseiendommelighederne som medium); cfr. § 157. Man kan saaledes hos Spinoza betragte den *analytiske proces* som en omvendt form for *den deduktive*. Medens den deduktive form er det adækvate udtryk for den videnskabelige slutning og derfor af Spinoza anvendes i hans system, vil hin form kunne tillægges dels en forberedende, dels en kontrollerende betydning ligeoverfor denne (hvorom mere nedenfor). — Idet vi har behandlet analysen hos Spinoza, har vi som eksempler anvendt saadanne slutninger, hvori dommene udtrykker konstante forbindelser, idet nemlig dels slægtsbegreberne (t. eks. rose) udsiges om det enkelte (arten), dels væsentlige, »evige«, bestemtheder (rosens kjendemærker) udsiges om slægten eller det enkelte. Saadanne eksempler anskueliggjør nemlig efter vor opfatning bedst den »evige kausalitet«, hvis fænomenale udtryk den methodiske erfaring skal være, den logiske sammenhæng, der som saadan intet har med tidsfølgen at gjøre. Der maa dog, som før nævnt, hos vor filosof ogsaa konstateres

en art evig kausalitet, der staar i et forhold til tidsfølgen; naar en tildragelse (b) med nødvendighed følger efter en anden eller flere andre (a), hvori den har sin grund — naar impatiens sammentrækker sin krone efter og paa grund af en berøring —, viser kausaliteten sig vel knyttet til tidsfølgen, men dog som uindskrænket af tid, rum og andre endelige betingelser, som evig kausalitet (§ 141). En analytisk proces, der udtrykker en saadan aarsagssammenhæng, kan saaledes hos Spinoza siges at være et specialtilfælde af den evige analyse. — Ved denne bestemmelse af erfaringens forhold til deduktionen er tillige vort andet spørgsmaal i § 158 besvaret: analysens *absolute* karakter, dens henførelse ind under en adækvat erkjendelsesart (den anden), er en nødvendig følge af, at den opfattes som en tildækket deduktion. Da deduktionen hos Spinoza tænkes som en individualiseringsproces (hvorom cfr. næste kap.), maa ogsaa den methodisk analytiske proces betragtes som en saadan; derved faar den en konkret, positiv, forstandskarakter, hvorved altsaa for denne erfarings vedkommende de mangler er ophævede, som vor filosof gjør gjældende ved *slutningen fra virkning til aarsag* (cfr. § 156). Herved har vi besvaret vort 1ste spørgsmaal i § 158.

Er det nu lykkedes Spinoza at bevise denne absolute karakter for den analytiske methode? Neppe fuldkommen. Thi saavel induktionen som analogien forlanger et forudgaaende kjendskab til den eller de enkelte endelige ting (t. eks. planterne a, b, c) med disses sanselige prædikater, et kjendskab, som hverken induktion eller analogi eller deduktion kan hidføre, og som ikke er en selvindlysende sandhed. For at kunne slutte noget angaaende den enkelte plantes eller dens slægts væsen maa man nødvendigvis gjennem sansningen kjende de i rum og tid samværende kvaliteter (farve, størrelse etc.); herved kommer den usikre imaginatio til at danne en betingelse for den sikre intellectus. Vi møder altsaa her inden spinozismen den samme ikke helt forsonede modsætning, som vi ogsaa før har mødt; medens efter principet alt, ogsaa det endelige, skal afledes af den høieste idé, substansens, nødes man til at forudsætte det umiddelbart givne enkelte i dets forening med

andet — en forudsætning, der vistnok siges at skulle ophæves, men som — lig et fortyndet hyle — aldrig helt lader sig ophæve. — Vi har her seet bort fra et andet middel til bestemmelse af det endelige, nemlig opsøgningen af den endelige grund efter eth. I prop. 28, som vi har behandlet under endeligheden; denne bestemmelse, der kun kan anvendes, hvor der er tale om fænomeners paahinandenfølge i tid, forudsætter dog selv det givne endelige. Denne endelige grundsrække er indesluttet i den eksperimentelle methode (§ 162).

160. *Stuart Mill* har som bekjendt i sin logik forsøgt at begrunde *induktionen*, hvis theori for ham udgjør logikens hovedindhold, ad rent *empirisk* vei, d. e. som en slutning fra enkelte tilfælde, hvorved han for at kunne udstrække lovens gyldighed ud over det iagttagnes gebet stundom tænker sig den almindelige aarsagslov som en art oversætning for induktionens mange erfaringstilfælde; men da han fra sit empiristiske standpunkt ikke kan tænke aarsagsloven som en apriorisk sandhed, fremholder han, at selve denne lov er grundet paa de enkelte tilfælde, hvorved han indvikler sig i en slet cirkel. *Spinozas* betragtning kan paa dette punkt betragtes som en interessant modsætning til — tildels som en udfyldning af — Mills. Man kan nemlig i den spinoziske induktionsslutning betragte de iagttagne endelige tilfælde som undersætning og aarsagsloven, d. e. den i sagens væsen liggende indre nødvendighed, som oversætning; man tage t. eks. følgende induktion:

a, b, c, d . . . x sammentrækker sine kroner ved berøring.
a, b, c, d . . . x er impatienser.

Altsaa: alle planter af slægten impatiens sammentrækker sine kroner ved berøring.

Denne induktion kan efter sit indre værd ogsaa gives følgende udtryk:

I slægten impatiens (i impatienses væsen) hersker aarsagsloven uindskrænket.
a, b, c, d . . . x, hørende ind under slægten impatiens, sammentrækker sine kroner ved berøring.

Altsaa: samtlige under slægten impatiens hørende planter sammentrækker kronerne ved berøring.

Oversætningen i denne slutning kunde igjen føres tilbage til en helt almindelig sætning:

En almindelig aarsagslov hersker i tilværelsen.

Men her viser sig straks forskjellen mellem Mill og Spinoza. Medens for den første induktionen bliver ubegrundet, saasom oversætningen ikke staar fast, ophøies den hos den sidste til absolut karakter ved, at sagens væsen med den heri liggende nødvendighed betragtes som et apriorisk begreb. Denne forskjel medfører en forskjellig opfatning af hele induktionsprocessens natur. Medens hos Mill de enkelte iagttagne tilfælde udgjør processens drivkraft, og konklusionen nærmest bliver at betragte som en overskriden af de enkelte iagttagne tilfælde hen til de enkelte ikke-iagttagne, en overskriden, der skal foretages med en formentlig sandsynligheds ret, udgjør hos Spinoza det aprioriske slægtsbegreb bevægelsens drivkraft, til hvis selvudvikling de enkelte iagttagne tilfælde kun kan faa betydning af ydre foranledninger. Deraf følger, at, medens hos Mill induktionen repræsenterer den egentlig videnskabelige methode, overfor hvilken syllogismen kun faar en verbal og en kontrollerende betydning, faar hos Spinoza den videnskabelige tænkning sit adækvate udtryk i deduktionens grundform: syllogismen. Mill saavelsom Spinoza betragter induktion og deduktion som to forskjellige former for én og samme slutningsproces, men med den store forskjel, at hin opfatter induktionen — hos ham = slutningen fra enkelt til enkelt — som den principielle slutningsform, hvortil deduktionen kan føres tilbage, denne derimod ser deduktionen — begrebets selvudfoldelse — som den principielle slutningsmaade, der i induktionen faar sit fænomenale udtryk. Hvilke forskjelle der iøvrigt bestaar mellem begges opfattelse af slutning og aarsagslov — især: Mills aarsager tilhører kun tiden og repræsenterer betingelserne for forandringer, medens hos Spinoza aarsagerne væsentlig har en logisk karakter; slutningsmaaderne er paa lignende vis forskjellige —, vil det her føre for vidt at udvikle. Følgen af den modsatte grundbetragtning bliver, at Mills kritiske punkt bliver erkjendelsen af det almindelige (slægt, lov etc.), Spinozas derimod erkjendelsen af det enkelte. — Om

Mills opfatning af induktion og deduktion slgn. det lærerige arbeide af *Arne Löchen:* Om J. Stuart Mills logik. Sidstnævnte forfatter efterviser paa forskjellige punkter, i hvilke modsigelser Mill indvikler sig ved sin empiristiske opfattelse af induktionen og bemærker (s. 166) i anledning af, at Mill paaberaaber sig aarsagslovens almindelighed til støtte for sin induktion, men igjen udleder hint aksiom ved induktion: »Den filosof, der holder paa begreber a priori, kan sige, at forestillingen om den almindelige aarsagsforbindelse netop er et saadant apriorisk begreb. Om methoden for at finde den bestemte aarsag bygges paa den almindelige aarsagslov, saa foreligger her ingen petitio principii.« Som vi har søgt at vise, kan Spinozas betragtning siges at løbe ud paa denne tanke om den enkelte aarsags følgen af en almindelig aarsagslov.

161. Erfaringens *kontrollerende* betydning for deduktionen (§ 159) — den omvendte tankegang af Mills — kommer paa flere punkter frem i ethiken; ikke alene paaberaabes ofte erfaringen, især i scholier, tillæg og fortaler (saaledes ogsaa Hegel i sine skrifter), slgn. t. eks. eth. II prop. 17 schol., V præf.; men for at kunne forklare sig de spinoziske sætningers hovedsagelige overensstemmelse med erfaringen maa man antage, at Spinoza, selv hvor han ikke omtaler det, har fulgt det princip at lade sine deduktioner stadfæste af erfaringen, ligesom han da ogsaa først er bleven ført til sandhederne gjennem denne — om end denne hans dobbelte anvendelse af erfaringen ikke er bleven saa konsekvent gjennemført som hos mange nyere forskere. — En eiendommelig, vidtrækkende kontrol for de *psychologiske* læresætninger ligger i Spinozas lære, at enhver *sjælelig tilstand* har sit tilsvarende *legemlige udtryk* (t. eks. i eth. V prop. 1) — en gjennem hele systemet gaaende konsekvens af attributlæren eller af det erkjendelsestheoretiske grundprincip (§ 55). At filosofen gjør anvendelse af dette princip, synes et blik paa ethiken at vise, hvor sjælen fremtræder som sit legemes idé, hele legemslæren efter II prop. 13 indføres som en parallel til sætningerne om sjælens natur, affekterne ligesaavel henlægges inden legemet som inden

sjælen o. s. v. — en paralleliseren, der ikke kan tænkes opstillet uden, at med det samme opfattelsen af tilfælde inden den ene række kommer til at øve en kontrollerende indvirkning paa opfattelsen af tilfælde inden den anden. At principet i det enkelte ikke er mere gjennemført, end skeet er, tør for en væsentlig del bero paa fysiologiens daværende ufuldkomne standpunkt — kun et halvt aarhundrede efter Harveys grundlæggende opdagelse. Man kan saaledes vistnok antage, at vor tids egentlige og uegentlige *monister (Lazar Geiger*, *Noiré* o. a., men ogsaa *Wundt*, *Höffding* og mange andre fysiologiske psychologer) ved sin empiriske anvendelse af dette princip har udført ialfald *én* side af selve Spinozas tanke med det.

162. Ogsaa for *eksperimentet*, der især i vor tids erfaringsvidenskab spiller en saa fremragende rolle, har Spinoza aabent øie. Vi læser nemlig i erkjendelsestraktaten (pag. 34) følgende: »Før vi gaar over til de enkelte tings erkjendelse, vil det være paatide, at vi nævner de hjælpemidler, der alle sigter til, at vi forstaar at bruge vore sanser, og (forstaar) at gjøre eksperimenter efter bestemte love og i en bestemt orden, hvilke eksperimenter vil være tilstrækkelige til at bestemme den ting, der undersøges, forat vi omsider af denne kan slutte, efter hvilke evige tings love den er gjort, og forat dens inderste natur kan blive os klar, som jeg paa sit sted vil vise.« Traktaten afbrydes dog, før disse løfter er indfriede, ogsaa før den paatænkte undersøgelse af »empirikernes og de moderne (recentium) filosofers undersøgelsesmethode (procedendi methodum)« er bleven leveret (pag. 10 nota). Vi ser imidlertid af det citerede sted — hvis omtale af sansernes skjærpelse viser, at det er alvor med de før nævnte erfaringsmethoders udgang fra endeligheden —, at filosofen anerkjender nødvendigheden af virkelig methodiske eksperimenter for at bringe det evige væsen og de evige love frem for dagens lys. Som bekjendt bestaar den videnskabelige eksperimentelle methode i, at man retter spørgsmaal til naturen — til »tingenes evige væsen og de i dem indskrevne love« — ved, at man sætter tingene i forhold, som man selv vælger af hensyn til det søgte væsen

eller den søgte lov; den i de heldigste forhold anbragte aarsag afføder da af sig selv sin virkning — saa at sige for vore øine. Den (rettere: de) eksperimentelle methode(r) er saaledes nærmest af deduktiv natur; denne deduktion er af en saadan beskaffenhed, at den synes at danne en art forsoning af de to spinoziske grunds- og aarsagsrækker, den endelige og den evige; thi paa den ene side er det de endelige ting eller fakta, der i ekperimentet afføder andre endelige; men paa den anden side er det en eller anden naturkrafts væsen, der gjennem denne kausalitet afdække sig selv, og jo »renere« eksperimentet er, d. v. s. jo mere det lykkes at holde alle fremmedartede forhold borte, desto færre gjentagelser behøves der, forat kraftens væsen skal aabenbares. Man kan saaledes antage, at det ved siden af den geometriske konstruktion, hvori aarsagen ikke alene lægges tilrette, men sættes af os selv, er den eksperimentelle produceren af virkningen, der især har staaet for Spinozas øine, naar han vil have tingens eksistens seet i dens sammenhæng med »naturens kausalitet««, forat opdigtelser skal kunne undgaaes (cfr. § 47), og overhovedet naar han sætter evigheden som overgribende over endeligheden. Da den eksperimentelle proces ialmindelighed er deduktiv, en slutning fra aarsag til virkning, er den hævet over de mangler, der klæber ved den umethodiske slutning fra virkning til aarsag. Man tør vel antage som en spinozisk tanke, at induktionssandhederne kan prøves — d. e. garanteres med hensyn til mulige subjektive feilslutninger — ved, om muligt, at ledsages af eksperiment. — Man bør dog ikke mene, at eksperimentet for vor filosof kan gjøre induktion og analogi med den i disse indesluttede deduktion overflødige; vi har megetmere seet ham indrømme disse methoders nødvendighed. Dels er jo eksperimenter ikke mulige paa alle omraader; dels kan de selv ikke udføres uden i kraft af de sidstnævnte methoder, idet man paa forhaand maa vide, hvilke individer der sorterer under den slægt, eller i hvilke man træffer ytringer af den kraft, hvis væsen man vil finde gjennem ekperimentet, altsaa hvad der er denne slægts eller krafts almindelige egenskaber, derhos ogsaa efter hvilke bestemte love og i hvilken »bestemt orden« man

vil eksperimentere; dels endelig fordres induktion og analogi (saavelsom deduktion) for af de gjorte eksperimenter at udlede de blivende resultater (mk. udtrykket »forat vi omsider af dem kan slutte . . .«). Ekperimentet har saaledes, uagtet selv af deduktiv natur og af en fremtrædende klarhed, sin betydning nærmest som led i den analytiske erkjendelsesproces og tør saaledes hos Spinoza henregnes under erfaringen (cfr. § 155). Da eksperimentet saa lidt som de andre erfaringsmethoder fremlægger sandheden i dens adækvate form, optræder det saa lidt som disse i sin egen form i systemet; i dette indesluttes de empiriske resultater kun som momenter ved selve den logisk-mathemathiske deduktion.

163. Spinoza ønsker ogsaa anvendt en anden hjælpemethode, der spiller en rolle i vore empiriske videnskaber, *hypothesen*. Denne er jo som saadan en deduktiv slutningsmaade, der skiller sig fra den virkelige, deduktion ved, at dens udgangspunkt er en ubevist sætning, som man søger at gjøre sandsynlig ved af den at udlede konsekvenser, hvilke sammenlignes med de kjendte realiteters natur, — medens baade deduktionens udgangspunkt og dennes konsekvenser gjør fordring paa absolut vished. Da den absolute vished i udgangspunkt saavelsom i konklusion hos Spinoza er den strængt videnskabelige erkjendelses særkjende, kan han tilkjende den hypothetiske deduktion kun en underordnet betydning; men en saadan tilkjender han den ogsaa virkelig, — ja, den faar inden hans system en langt større betydning, end man paa grund af dens tvivlsomme udgangspunkt skulde antage. Dette hænger sammen med, at sandhedskriteriet hos Spinoza tænkes som logisk konsekvens. Som middel til at hæve en væsensopdigtelse — i overført betydning synes det, som om man ogsaa kunde sige: en eksistensopdigtelse, nemlig med anvendelse paa den endelige grundsrække har vi (§ 49) fundet ham anbefale at opstille den opdigtede, tvivlsomme, sætning som udgangspunkt for en række slutninger, hvorved dens sandhed eller usandhed nødvendigvis vil fremgaa. Man kunde maaske ville undre sig over, at hypothesens slutningsrække, trods dens relative natur, faar betydning af et ikke blot negativt, men ogsaa positivt

sandhedsmiddel; men dette er en følge af, at modsigelsesprincipet her gjælder som et positivt sandhedskriterium. Hvis alle direkte og indirekte konsekvenser er uddragne af en hypothese, d. e. hvis denne er sat i forhold til naturens totalitet, vil den herved fremkomne indre konsekvens eller inkonsekvens være et vidnesbyrd for eller imod hypothesens sandhed; men, da alle konsekvenser inden endeligheden ikke lader sig uddrage, vil den hypothetiske fremgangsmaade paa dette omraade kun bringe sætningen en større grad af sandsynlighed, end den før besad; sandsynligheden er imidlertid kun en veiledning *i retning af* den absolute sandhed. Kun ved, at af det enkelte drages konsekvenser, der kan føres tilbage til grundvæsenet, saa at den hypothetiske sætning gjennem disse sættes som et led i den guddommelige systematik, indgaar som »en simpel idé« i »den simpleste«, kun derved kan den absolute garanti for dens sandhed gives. Men dette vil igjen sige, at hypothesen faar sin betydning ved at gaa ind i den analytiske proces (cfr. § 155) eller den erfaring, der fører væsenerne tilbage til grundvæsenet. I adækvat form vil den gjennem hypothesen fundne sandhed fremstilles i deduktionen, der lader enhver sandhed fremgaa som følge af den øverste sandhed. Som hypothetisk kan altsaa den hypothetiske deduktion ikke forekomme i det absolute system; de satser, der ved denne maatte vise sig som usande, kan selvfølgelig ikke faa nogen plads deri; de andre vil ved at udledes af den første aarsag fremgaa som absolut sande og derved ophøre som hypothetiske.

164. Ved den foranstaaende udvikling fremstiller sig en vanskelighed. Man træffer nemlig i videnskaben mange hypotheser, der er gjennemførte med *stor konsekvens*, men dog *ikke førte tilbage til* den angjældende realitets væsen, der maaske endog er ukjendt, langt mindre til *naturens totale væsen.* I saadanne tilfælde vil hypothesens store konsekvens tale for, at man betragter den som ophævet i sikker erkjendelse, medens paa den anden side mangelen paa deduktion ud fra sagens væsen synes at føre til, at man ikke tør henlægge det hypothetisk satte til tingens væsen og derfor kan tænke

sig muligheden af, at de sande aarsager, hvilke hviler i væsenet, kan være andre end de hypothetisk satte. Denne *antinomi* kan løses ved, at man tænker sig den hypothetiske *erkjendelse som sand*, dog ikke som sand med hensyn til *væsenet*, men kun med hensyn *til dettes endelige aabenbaringsform*, d. e. med hensyn til dettes endelige relationer, specielt til os. Et saadant ræsonnement synes det at være, der har bevæget Spinoza til nogle høist mærkelige udtalelser angaaende astronomiske theorier, hvilke udtalelser han leverer i et par anmærkninger i erkjendelsestraktaten (pag. 19 nota 1 og pag. 16 nota 1). Det heder, at man ikke maa betragte som »opdigtelser«, men som »sande og rene bekræftelser« (cfr. pag. 19) »de hypotheser, der gjøres for at forklare visse bevægelser, hvilke stemmer med himmelfænomenerne (cum cælorum phænomenis), undtagen forsaavidt man af dem, dersom de anvendes paa de himmelske bevægelser, slutter himlenes natur, hvilken dog kan være en anden, saa meget mere som mange andre aarsager kan tænkes til forklaring af saadanne bevægelser« (pag. 19 nota 1). Spinoza mener altsaa, at en astronomisk theori som den copernikanske — hvorpaa man uvilkaarlig kommer til at tænke —, der opstilles for at forklare det bevægelsesforhold, som bestaar mellem jorden, de øvrige planeter og solen, under forudsætning af, at der i den paa ethvert punkt er indre konsekvens, i en vis henseende er absolut sand, nemlig forsaavidt den indskrænker sig til at beregne himmellegemernes for os synlige indbyrdes bevægelser, der foregaar paa den maade, som om jorden og de øvrige planeter paa den bestemte vis bevægede sig omkring den ubevægelige sol, men at theorien bliver en blot »opdigtelse« (d. e. hypothese, der kan gjælde, indtil enten en bedre afløser den, eller den selv hæves til vished), forsaavidtsom man vil anvende den paa selve »himlenes natur«, d. e. forsaavidt man vil gjøre den gjældende for legemernes egen eksistens i et absolut rum. Antydning til en lignende tankegang findes ogsaa i ethiken, saaledes i eth. II prop. 17 schol., hvor der i anledning af den forklaring, der nys forud er given af, at vi betragter ikke-værende ting som nærværende, siges følgende: »Og det kan ske, at dette hænder af andre aarsager;

men det er mig her nok at have vist én, ved hvilken jeg kan forklare sagen saaledes, som om jeg havde vist samme ved den sande aarsag.« Den i disse steder antydede opfattelse af, hvad vi kalder *theorier* inden erfaringsvidenskabernes omraade, har, som man ser, en stor bærevidde og er bleven den herskende blandt vor tids naturforskere. Man tænke t. eks. paa vor tids theori for elektriciteten; de største naturforskere har ikke turdet paastaa, at man har vished for, at der i naturen selv findes en positiv og en negativ elektricitet, men kun hævdet, at de elektriske bevægelsesfænomener er af den natur, »som om« de virkedes ved de to elektriciteter, ved de love, der tillægges disse. Saa længe der er indre konsekvens, saa længe befinder vi os i fysiken som i de andre videnskaber paa videnskabelig grund — selv om konsekvensen kun gjælder tingenes fænomenalitet, der rigtignok ogsaa maa pege hen til en side af deres væsen [1]). *Pollock* anfører fra den nyere videnskab nogle heldige eksempler paa »opdigtede idéer«, der i Spinozas tankegang maatte sættes som sande (Pollock, Spinoza pag. 139), saaledes de mathematiske idéer om imaginære kvantiteter og steder, hvilke har ført til intelligible resultater; »sandsynligvis vilde Spinoza have sagt det samme om de ikke-euclidiske systemer i geometrien«; ja, endog theorier, der almindelig er forkastede, kan efter Spinozas princip betragtes — og betragtes virkelig — som sande i bestemte henseender; saaledes bliver korpuskulartheorien for lyset, endskjønt den i fysiken betragtes som falsk, dog endnu anvendt som en legitim opdigtelse i den geometriske optik, og det ptolomæiske sy-

---

[1]) I *Principia phil. Cart.* pars III handles i indledningen (pag. 453—55) om hypotheser, især himmelhypotheser; deres berettigelse fremholdes, og 4 regler opstilles for dem: 1) En god hypothese maa ingen modsigelse indeslutte; 2) den maa være den simpleste, der kan gives, 3) — den lettest erkjendbare; 4) alt, som iagttages i hele naturen, maa kunne deduceres deraf. 1 og 4, hvilke gaar paa den indre konsekvens, fremhæves ogsaa i erkjendelsestraktaten; 2 og 3 hænger sammen med principet »Klar og tydelig«. Skulde hypothesen være falsk, heder det paa nævnte sted i lighed med traktatens lære om ideæ fictæ, vil deduktionen ud fra den vise dette.

stems sprog og begreber anvendes endnu i mange øiemed i astronomien (ib.).

165. Vi har i begyndelsen af foregaaende paragraf søgt at forklare os, hvorledes Spinoza kan være kommen til denne moderne *kritiske*, vi kunde næsten sige: kantiske opfatning. Vi kan ikke nægte for, at vor filosof ved denne enkeltvis optrædende fænomenaltheori synes os at gribe ud over sit eget standpunkt og derved at komme i en *modsigelse* til dette. For Kant gives der vistnok en nødvendig og sikker erkjendelse af fænomenalverdenen og kun af denne; for Spinoza gaar den nødvendige og sikre erkjendelse ud fra tingenes evige væsen, medens den fænomenale verden netop er den relativt tilfældige og usikre. Det synes, som om vor filosof her gaar over til deres standpunkt, der lærer, at »opdigtelsen og ikke forstaaelsen begrænser opdigtelsen« (De int. em. pag. 20, cfr. § 35), — en lære, hvilken han selv forkaster som en selvmodsigende skepticisme. Imidlertid er denne ud over systemet selv gaaende antecipation af Kant — ved siden af de flere foran nævnte immanente antecipationer — af ikke liden interesse, da den viser os, i hvilken retning dette systems erfaringstheori, der sætter erfaringen som en lavere og dog adækvat erkjendelsesform, konsekvent kunde *udvikles.*

166. Sin geniale betragtning af den methodiske erfaring, hvilken minder om nyere opfatninger, især om den hegelske, lykkes det *ikke* Spinoza helt at *gjennemføre.* Denne erfaring, der er tænkningens bevægelse bort fra endeligheden til den absolute uendelighed, bliver tænkt som et udtryk for uendelighedsbevægelsen, for deduktionen, og derfor betragtet som en adækvat erkjendelse; men ikke desto mindre klæber der endnu endelighed — uvished — ved den paa grund af udgangen fra det umiddelbart givne og paa grund af den omvendte orden i dens række af grunde sammenlignet med deduktionens, af hvilke punkter ialfald det første rammer eksperiment og hypothese saavelsom den analytiske erfaring. Vi har paa samme tid maattet bestemme induktion og analogi — hvad paa en vis gjælder om den samlede videnskabelige erfaring — som *adækvat*, i lighed med deduktionen, *og* som et fænomenalt udtryk for denne,

d. e. som delvis *inadækvat*. Paa sit sted (kap. 9 og 10) har vi fundet en lignende vanskelighed ved betragtningen af den anden og tredie erkjendelsesart, hvilke begge betegnes som adækvate, uagtet kun den sidstnævnte indeslutter deduktionens enhed af modsætninger. Konsekvens i betragtningen kan hidføres paa en af to maader: enten ved, at betragtningen af den videnskabelige erfaring som en erkjendelse, der paa samme tid er adækvat og dog lavere end deduktionen, bliver fastholdt og hin sat som den adækvate og nødvendige opfattelse af fænomenalverdenen, denne som den adækvate og nødvendige erkjendelse af tingenes egen verden, eller ved, at al erfaring, ogsaa den videnskabelige, bestemmes som inadækvat erkjendelse af den evige verden, som en blot forberedelse for og en stadfæstelse af deduktionen. Den førstnævnte maade at fastsætte erfaringen paa har vi for hypothesens vedkommende seet Spinoza sigte imod (cfr. § 164), dog saaledes, at han ikke drager den dualistiske konsekvens, der rigtignok vilde staa i afgjort strid med systemets grundprinciper; den sidstnævnte maade turde derimod være mest i systemets aand. En uløst vanskelighed forbliver saaledes paa dette punkt.

Kapitel XVI.

Det videnskabelige system.
Klassifikation eller deduktion?. Definition. Spinoza nominalist eller realist? Aksiom, læresætning m. m. Syllogismens natur og betydning hos Spinoza (cfr. Stuart Mill).

167. Spinozas opfattelse af det videnskabelige systems karakter vil allerede i en væsentlig grad være kommen frem under vore foregaaende udviklinger, hvorfor vor efterfølgende

nærmest tjener til at supplere disse. Vi har fundet, at systemet skal afspeile naturens kausalitet, at denne bestaar i en logisk-real produceren af stedse nye udtryk for den absolute realitet, substansen eller Gud, der er den til grund liggende, første, aarsag, og at systemets opgave derfor er at aflede al realitet i en grundsrække med Gud som udgangspunkt. *Deduktionen* er saaledes den specifikt videnskabelige methode, af hvilken induktionen kun kan gjælde som en fænomenal form. Her reiser sig det spørgsmaal, om den spinoziske systematik er at opfatte som en efter væsentlige hensyn udført *klassifikation*, en gjennemført logisk begrebsinddeling med udgang fra et høieste begreb, eller som en *deduktion i dette ords egentlige betydning*, en ræsonnerende udledning af sætninger angaaende tingenes indbyrdes forhold med udgang fra en eller flere grundsætninger. Den første opfattelse af Spinozas videnskabelige ideal synes at være ikke ualmindelig. I denne retning synes *erkjendelsestraktaten* at pege. Denne udvikler, at den sande idé ikke forlanger et udenfor den liggende sandhedskriterium, men har sin sandhed og sin vished i sig selv, at derfor methoden er selve veien, hvorpaa man »søger idéer i den rette orden« (pag. 12); »derfor vil den gode methode være den, der viser, hvorledes sjælen bør styres efter en given sand idés rettesnor« (pag. 13); da der er den samme forskjel mellem idéerne som mellem de reale væsener, vil »den methode være den fuldkomneste, der viser, hvorledes sjælen bør ledes efter rettesnoren af en given idé om det fuldkomneste værende (entis)« (ib.), og fra denne fuldkomneste idé afleder idéer, hvilke staar i sammenhæng med hinanden paa samme maade som realiteterne; at denne sammenhæng for idéernes vedkommende betegner en produceren af idéer, parallel med den kausale produceren af realiteter, fremgaar af en note under teksten sammesteds, hvor tingenes staaen i sammenhæng med andre ting bestemmes som »at frembringes af andre eller at frembringe andre.« Vi skal i det videnskabelige system skride frem fra det ene reale væsen til det andet, heder det paa traktatens pag. 33. »Det er igjen klart, at vor sjæl for overhovedet at kunne fremstille naturens mønster (ut referat naturæ exemplar)

maa frembringe alle sine idéer af den, der fremstiller hele naturens ophav og kilde, saa at selvsamme ogsaa er kilden til de øvrige idéer« (pag. 14). Af denne traktatens fremstilling fremgaar, at systemet skal være en real-logisk række af begreber med gudsbegrebet som udgangspunkt; den konsekvente form for systemet vil altsaa herefter være en række af definitioner, udledede den ene af den anden, hvilken udledning synes at maatte løbe ud paa en inddeling — den klassifikatoriske form. Traktaten maa dog ogsaa have havt den ræsonnerende udledning af sætninger — den ægte deduktoriske form — for øie; herpaa tyder det, at den gjentagne gange fremhæver, at, jo længere systemet skrider frem, desto flere midler faar sjælen til en rigtig erkjendelse; »jo flere ting sjælen erkjender, desto bedre forstaar den baade sine kræfter og naturens orden; men jo bedre den forstaar sine kræfter, desto lettere kan den styre sig selv og forelægge sig regler, og jo bedre den forstaar naturens orden, desto bedre kan den afholde sig fra unyttigt, i hvilke ting som sagt hele methoden bestaar« (pag. 13). Hvis methoden kun bestod i begrebernes fortsatte inddeling, vilde der ikke kunne tales om, at forstaaelsen lettes ved, at tallet paa dens gjenstande øges, da det megetmere tør være vanskeligere at inddele det konkrete end det abstrakte begreb; kun hvor der handles om en reflekterende erkjendelse af tingenes indbyrdes forhold, hvormed følger en fremgang i forstaaelse af deres første grunde, vil de citerede ord faa sin rette betydning. — *Ethiken* gaar i sin første bog ikke — som erkjendelsestraktaten fordrer — ud fra gudsbegrebet eller gudsdefinitionen, men fra en samling af definitioner, hvortil knytter sig en samling af aksiomer; af disse afledes gjennem mathematisk-logisk ræsonnement en række læresætninger om realiteternes natur og indbyrdes forhold. Her kan der saaledes endnu mindre end i traktaten være tale om en klassifikation i dette ords egentlige betydning, saasom der endog mangler udgang fra én definition, og systemet ikke bestaar af en disjunktiv sammenknytning af definitioner, hvortil kommer, at bevægelsen i ethiken, som før nævnt, ikke er en udelukkende nedadgaaende, men en cirkelbevægelse. Herefter skulde ethikens systematik

være at bestemme som en deduktorisk uden klassifikation; men heller ikke dette er dog det nøiagtige udtryk for det virkelige forhold. Thi udgangen fra enheden, d. e. fra gudsbegrebet, ligger, om end *ikke formelt*, saa dog *reelt* som en understrøm i ethiken; denne strøm udgjør en del af den intuition, der bevæger sig under den forstandsmæssige udvikling; de forskjellige definitioner er jo at opfatte som inddelinger af Guds (eller attributets) definition; Gud indeslutter jo attributerne i sig som sine inddelingsled, ethvert attribut sin modusrække som et disjunktionssystem — hvormed rigtignok for de endelige modis vedkommende maa forenes en ensidig og endeløs kausalrække. Deduktionen i ethiken gaar ud paa at aflede definitioner eller forholdsbestemmelser gjennem syllogismens form ud fra de givne definitioner og aksiomer eller fra sætninger, afledede af disse; i ethikens 3die bog ser vi en række definitioner af lidenskaberne opbyggede paa domme angaaende den mekaniske kamp i sjælen, altsaa paa forholdsdomme, selv afledede af definitioner og aksiomer; 4de bog summerer derimod sine resultater i form af forholdsdomme; i de øvrige bøger er ogsaa forholdsdommene dominerende over definitionerne. Vi tror saaledes at maatte opfatte systematiken i ethiken og dermed overhovedet systematiken under Spinozas synspunkt som en *klassifikatorisk-deduktorisk*, d. e. som en deduktorisk med en latent klassifikation som sit princip.

168. At Spinozas system ikke er et klassifikatorisk i dette ords egentlige betydning, er vistnok ikke beroende paa en vilkaarlighed hos ophavsmanden, men begrundet i selve systemets *indhold*, i den nys berørte cirkel i den spinoziske verdensbetragtning. En klassifikatorisk methode maatte nemlig lade systemet afslutte med de laveste begreber — inddelingsled —, uden at nogen tilbagegang til de høiere blev mulig, og kunde saaledes ikke være et adækvat udtryk for systemets tanke; thi efter denne fremgaar ikke alene tilværelsen af Gud; men den vender ogsaa tilbage til ham, og først ved denne sidste bevægelse sættes det afsluttende tredie trin i den guddommelige væren. Denne grundtanke kræver en form, der tillader en nedadgaaende tankebevægelse med en paafølgende stigen,

altsaa en form, hvori ogsaa den analytiske bevægelse kommer til sin ret. Af denne art er den spinoziske deduktions systematik, der efter sit grunddrag — om end ei i det enkelte — kan betragtes som en i mathematisk-logisk form udført dialektik. I systemets begyndelse (ethikens 1ste bog) hersker hovedsagelig væsenet som saadant, i dets midte (2den—4de bog) væsenet i den endelige eksistenses tilfældighed, i dets afslutning (5te bog) viger tilfældigheden for væsenet i dets fulde udfoldelse, som enhed af væsen og (evig) eksistens, som causa sui (cfr. § 152 o. a. st.). Herved fremkommer som et led i selve deduktionen en analytisk bevægelse, der afbilder naturens bevægelse mod Gud, det afsluttende moment i selve den guddommelige proces; denne analyse er den opstigende bevægelse, hvilken vi har fundet som ét med den nedadgaaende i den intuitive viden (kap. 10); den falder sammen med den i forrige kapitel behandlede videnskabelige induktion-analogi — naar der gjøres alvor af denne processes adækvate karakter; denne analyse gaar fra evig tanke til evig tanke, fri for al kvantitativitet og tilfældighed. Man maa sige, at hin cirkelbevægelse ikke er fuldkommen udført i ethiken, at specielt overgangen fra endeligheden til uendeligheden er utilfredsstillende fremstillet, at modsætningernes overgang i hinanden væsentlig beror paa en intuitiv viden, ja at for saa vidt heller ikke den evige opgang, t. eks. sjælens tilbagevenden til Gud, kommer helt fri for endeligheden, egentlig ikke paa anden maade end ved, at der sees bort fra den, d. e. ved et sprang; — men man maa ialfald indrømme, at det dialektiske princip, hvortil vi ogsaa tidligere har seet spor, er sat i systemets grunddrag, et frafald og en tilbagevenden, en forsoning af modsætningerne i enheden, og at dette princip faar sit udtryk i systemets form som en deduktorisk med en analytisk bestanddel og med en intuitiv baggrund, medens en klassifikatorisk form aldeles ikke vilde kunne opfylde sin funktion som form.

169. Da al deduktion efter Spinoza maa gaa ud ikke blot fra en erkjendelse af tingenes forhold, men fra en erkjendelse af deres væsen, og dette sidste faar sit udtryk i definitionen,

bestaar efter vor filosof den videnskabelige methode specielt i en deduktion fra almengyldige *definitioner* (De int. em. pag. 31 o. a. st.). Disse er jo som udtryk for væsenet, altsaa som simple (aprioriske) idéer, begreber, der udelukker vildfarelse; denne eiendommelighed ved definitionerne, at de er sikre, er altsaa en følge af deres klarhed og tydelighed — det cartesiske sandhedskriterium, der hos Spinoza er et udtryk for den indre konsekvens; thi den simple idé fattes ved intuition i og med tilværelsens totalitet. Hvorledes definitionerne findes, giver Spinoza ikke særegne regler for; men dette spørgsmaal besvarer sig selv, naar man ved, at de simple, aprioriske, begreber maa forstaaes ved sin egen selvindlysende karakter i enhed med de begreber, hvortil de staar i rapport, hvad dog hos Spinoza ikke forhindrer, men tvertimod paabyder, at den ene ved forstandsmæssig refleksion kan afledes af den anden (cfr. kap. 8 og 9), og at deres erkjendelse kan forberedes ved ubestemt erfaring. Definitionerne dannes altsaa dels ved *forstanden* og det enten ved induktion af lavere eller ved deduktion af høiere (kap. 9), dels ved den *intuitive viden*, der i ét fatter modsætningernes enhed (kap. 10). De definitioner, der dannes ved forstanden, maa imidlertid paa grund af, at denne ikke magter modsætningernes enhed, faa en mere abstrakt karakter, idet kun de almindelige, ikke de specielle, bestemmelser, hvilke sidste maa være en følge af et i intuitionen hvilende inddelingsprincip, i hine definitioner kan komme helt til sin ret. Det indsees derfor ikke godt, hvorledes Spinoza, hvad han maa antages at gjøre efter sin lære om forstanden, kan betragte de forstandsmæssige definitioner som adækvate; meget mere synes udtalelsen i ep. 19, før 32, pag. 67 f. konsekvent ikke alene at maatte gjælde imaginatios forkastelige, men ogsaa i nogen grad forstandens definitioner; paa nævnte sted betegnes en art definition som mangelfuld, nemlig som ledende til antagelsen af noget ondt i sig selv eller i tingenes natur, den art nemlig, hvorved vi »i én og samme definition udtrykker alt enkelt af samme slægt (generis), t. eks. alt, der har menneskenes ydre skikkelse«, altsaa med bortseen fra de enkeltes forskjelligheder. I erkjendelsestraktaten, der jo sætter

forstanden lavere end ethiken, betragtes den gode definition simpelthen som den, hvorfra intellectus kan stige ned til det enkelte (cfr. pag. 31), og selv ethiken lader ikke definitionerne blive til for vore øine ved en refleksionsmæssig udvikling. Konsekvensen i spinozismen byder at tænke baade den forstandige induktion og den forstandige deduktion som forberedelser og stadfæstelser paa intuitionens definitioner, den forstandsmæssig udtrykte definition som en ufuldkommen form for den intuitive. — En anden inddeling af definitionerne, hvilken fremsættes uafhængig af hin, er den, som Spinoza fremholder i ep. 9 (før 27) i svar paa en skrivelse fra Simon Vries: 1) den art definition, »der tjener til at forklare en ting, med hensyn til hvilken man kun spørger om dens væsen, (»*et*« ?) hvorom man alene tvivler«, 2) den, »der fremsættes for blot at prøves«; »derfor forklarer en definition enten en ting saaledes, som den er udenfor forstanden, eller en ting saaledes, som den fattes eller kan fattes af os«. Denne inddeling falder saaledes paa det nærmeste sammen med vor inddeling i *real-* og *nominaldefinition*, af hvilke kun den første forudsætter den tings realitet, hvis væsen definitionen vil bestemme. Det er indlysende, at kun den første art er skikket til at danne grundlaget i det deduktive system, der har til opgave at afbilde naturens kausalitet »udenfor forstanden«. Nominaldefinitionen derimod, der kun udsiger, hvad man vil forstaa ved en ting, kan hos Spinoza faa betydning som udgangspunkt i den hypothetiske grundsrække, hvilken, som vi i forr. kap. har vist, kun kan tilkomme en underordnet betydning for systemet; denne definition siges jo at »fremsættes for blot at prøves«. — Vi betragter det derfor som en konsekvens af spinozismens aand, der sætter væsenserkjendelsen som prius for enhver anden erkjendelse, at *ethikens definitioner* maa være real- og ikke blotte nominaldefinitioner, som flere har ment. En eftervisning af dette punkt inden ethiken vilde her føre for vidt; det faar være nok at fremhæve, at læresætningerne ligesaavel støttes til definitioner som til aksiomer, at t. eks. sætningen (I pr. 11) om Guds nødvendige eksistens ikke alene forudsætter en navneforklaring af Gud, men ved sit bevis forudsætter substansens

realitet, hvilken vistnok vilde være bevist i en læresætning, hvis den ikke betragtedes som given i def. 3; cfr. iøvrigt kap. 13.

170. I den sidste, ufuldendte, del af erkjendelsestraktaten, der stilles den opgave »at handle om definitionens betingelser«, opstilles en række *kjendemærker for den sande definition* (pag. 31 f.). I overensstemmelse med, hvad vi har fremhævet i forr. patagraf, maa vi antage, at Spinoza her har havt realdefinitionen for øie; men man vil i afledet betydning kunne anvende de angivne regler ogsaa paa nominaldefinitionen, der bestemmer den hypothetisk satte tings væsen. Hovedfordringen til en definition er, at den skal »udtrykke tingens inderste væsen«, og at man maa vogte sig, at man ikke sætter eksistensbestemmelser eller ydre prædikater, »visse propria«, istedetfor hint; der skal altsaa leveres en fuldkommen konkret bestemmelse af væsenet. En overtrædelse af denne fordring, vi kunde sige: af denne definitionens definition, vil især være skjæbnesvanger ligeoverfor »de fysiske og reale væsener«; derimod vil den være temmelig betydningsløs ligeoverfor »figurer og andre forstandsvæsener« (cfr. ogsaa ep. 83, før 72); ved disse er det nemlig ligegyldigt, hvorledes de defineres; dette maa hidrøre fra den eiendommelighed ved dem, at de lader sig konstruere paa forskjellig maade (De int. em. tr. pag. 36 nr. 7), at halvcirkelen altsaa kan forklares ved en af flere forskjellige aarsager, hvorved den kun i uegentlig, ligegyldig, betydning kan tilkjendes et væsen. Naar altsaa *figurer* bruges som *eksempler* ved definitionerne (som pag. 31 og 32 øv.), tør de kun tillægges den rolle at pege hen paa de virkelige realiteter og væsenheder, saaledes at, hvad der om hine gjælder i indskrænket eller ligegyldig betydning, om disse gjælder i eminent og væsentlig. Da *de endelige ting* som endelige ved sin indskrænkede og ligegyldige karakter staar i klasse med figurerne, bliver ogsaa hine at betragte som væsentlig staaende udenfor definitionerne. At »de foranderlige enkelting« ikke hører hjemme i det videnskabelige system, forstaar man af erkjendelsestraktaten pag. 33, nemlig af følgende grunde: 1) Deres kausalrække overskrider forstandens evne

dels paa grund af sin endeløshed, dels paa grund af den ved én og samme ting gjældende endeløse mængde af omstændigheder, af hvilke enhver kan være aarsag til tingens eksistens eller ikke-eksistens (hvorved man ikke alene bør tænke paa de samtidige, men ogsaa paa de efter hinanden følgende omstændigheder). 2) Rækken har liden betydning, saasom væsenet kommer fra de evige tings række. Om de endelige ting kan saaledes kun i overført betydning de anførte definitionsregler gjælde; det endelige væsen som endeligt lader sig paa grund af foranderligheden og endeløsheden ikke fastholde i en definition, men vel tilnærmelsesvis angive i en saadan, der bliver et udtryk for vor opfattelse af tingen til en bestemt tid og under bestemte forhold; denne opfattelse kan dog ikke indgaa i det videnskabelige system. — En anden sag er det, at der af det endeliges *almenbegreber*, t. eks. af lidenskabernes væsen (i eth. III), kan leveres definitioner; i det endeliges almenbegreb er nemlig den endelige ting tænkt som et moment i det evige væsen; det endeliges almene væsen repræsenterer jo den evige, helt erkjendbare, del af det endelige, et moment i det guddommelige væsen (cfr. eth. V prop. 3 og 18 schol.).

171. Af hin hovedfordring til en definition følger en række *specialfordringer*, hvilke inddeles i de fordringer, der maa stilles til »*den skabte*«, og de, der maa stilles til »*den uskabte tings definition*«. Et skabelsesbegreb i dette ords almindelige betydning tør ikke forudsættes i erkjendelsestraktaten, der som ethiken lader den logisk-reale følgen træde istedetfor produceren af intet; de skabte ting maa derfor betegne de ting, der er følger af Gud, d. e. Guds modi, og da de endelige modi, som i forr. paragraf nævnt, kun uegentlig kommer ind under definition, maa man tænke paa de evige modi, tingenes evige væsen, hvis definitioner falder sammen med »de simple idéer«; de »uskabte« ting maa være = substansen og attributerne, hvis definitioner falder sammen med »de simpleste (de absolut simple) idéer«. For *den skabte tings* definition gjælder to regler: 1) Den maa indeholde den nærmeste aarsag, altsaa være genetisk. Saaledes bør cirkelen defineres som en figur, der beskrives af en hvilkensomhelst linje, hvis ene endepunkt

er fast, hvis andet er bevægeligt (De int. em. pag. 32, cfr. ep. 60, før 64). Denne regel er en nødvendig følge af, at definitionen skal udtrykke væsenet, hvortil for modis vedkommende hører forholdet til den nævnte aarsag; en simpel idé er jo et led i den evige deduktive grundsrække, der gaar ud fra substansbegrebet, og dette dens forhold til det absolute kommer til udtryk gjennem dens afhængighed af den nærmeste grund (aarsag), der jo igjen er afhængig af — »indesluttet i« — sin nærmest overordnede o. s. v. Ved anvendelsen af det nys citerede eksempel bør erindres, hvad vi (i forrige §) har fundet angaaende »forstandsvæsenerne«; ved »de fysiske og reale væsener«, de evige modi, maa kausaliteten tænkes i den omvendte orden af den i eksemplet nævnte; thi medens inden endelighedens omraade det lavere staaende er virkende aarsag til det høiere — linjen til fladen —, hersker inden uendeligheden den deduktive kausalitet: fladen som linjens aarsag (cfr. kap. 8). Denne regel udtrykker saaledes i spinozisk form den gamle fordring til en definition, at denne skal fremlægge slægtsbegrebet og de eiendommelige bestemtheder (genus proximum et differentia specifica). Naar det fordres, at definitionen skal være genetisk, tyder dette paa Spinozas eiendommelige opfatning af forholdet mellem det over- og det underordnede begreb. Hos ham er jo ethvert væsen, ethvert realt slægtsbegreb, tænkt som kraft og som saadan i en stedseværende bevægelse, hvorved det fremgaar af den overordnede og frembringer den underordnede kraft eller den underordnede slægt (art) — i en over tid og sted hævet kausalrække; differenserne frembringes af slægten; idet definitionen fremlægger begrebet i og med den nærmeste slægt, sættes væsenet afhængig af sin aarsag; definitionens genetiske og dens logiske karakter er her to sider af samme sag. 2) Af de i definitionen satte bestemmelser maa samtlige tingens underordnede bestemtheder, dens eiendommeligheder eller eksistensbestemtheder (proprietates), kunne afledes, hvoraf igjen følger, at enhver definition efter tanken — om end ei altid efter ordene — maa være bekræftende (De int. em. tr. pag. 32). Den under 1) anførte definition af cirkelen viser sig som rigtig ved, at af den alle cirkelens eien-

dommeligheder kan afledes, t. eks. den, at alle linjer, der drages fra dens centrum til dens periferi, er ligestore; dette er derimod ikke tilfældet med en definition som den, at cirkelen er et plan, der bestaar af uendelig mange rektangler (cfr. ep. 60, før 64). Denne anden fordring saavelsom den første viser, at her ikke tænkes paa de endelige ting, idet det eiendommelige ved disse netop er, at ikke alle eiendommeligheder følger af væsenet eller definitionen. Ligeoverfor de logisk afhængige ting — evige modi, kræfter eller slægter — er den anden regel et udtryk for, at ved disse ting som saadanne modsætningen mellem væsens- og eksistensbestemmelser er reduceret til et forhold mellem grund og følge. Da eksistensbestemmelserne viser tingen i dens overgang til den underordnede — som man bl. a. kan se af eksemplet om cirkelen —, er denne anden regel modstykket til den første, der sætter tingen i forhold til den overordnede; i forening med den ligelydende regel for de uskabte ting er regelen den nødvendige betingelse for, at definitionerne skal kunne danne grundlaget for det deduktive system. Det fremgaar tydelig af de som nr. 1 og nr. 2 anførte regler, at enhver af dem forudsætter en skuen, og at der altsaa handles om definitioner ud fra intuitiv viden.

172. For *definitionen af »en uskabt ting«*, d. e. af Gud eller et guddommeligt attribut, opstilles følgende 4 regler (De int. em. pag. 32): 1) »At den udelukker enhver aarsag, d. e. at dens objekt ikke behøver noget andet end sin egen væren til sin forklaring« — en omskrivning af selve begrebet »uskabt ting«. 2) »At der, naar denne tings definition er given, ikke bliver nogen plads tilovers for spørgsmaalet, om den er«. Objekternes realitet maa tænkes sat i og med alle her omhandlede definitioner (§ 170); men eksistensen er kun for den uskabte ting, der er causa sui, sat i og med væsenet; de skabte, selv de evige, ting har en eksistens, delvis forskjellig fra væsenet; den i endeligheden aktuelle eksistens af den evige modus bestaar hverken altid, eiheller er den lig det kvalitative væsen; modusens »at« og »hvad« er i endeligheden fordunklet. 3) »At den (definitionen) med hensyn til sjælen

(d. e. efter sit indhold, ikke efter sin sproglige form) ikke har substantiver, der kan omdannes til adjektiver (adjectivari), d. e. at den ikke forklares ved nogle abstrakter«. Definitionen skal altsaa kun dreie sig om — baade som objekt og prædikat (man mærke flertallet: substantiver) indeholde idéerne af — konkrete realiteter, hvis naturligste sproglige udtryk er de ægte substantiver, ikke de substantiver, der er dannede af og igjen kan reduceres til adjektiver, hvilke sidstnævnte for Spinoza løber ud paa abstrakter. Regelen er saaledes kun en anden form for hovedfordringen om den konkrete opfatning (§ 170). Fra denne substantivets konkrete natur, der gjør det til udtryk for de evige realiteter, specielt for den paa sig selv beroende, hidrører det maaske, at substantiverne i Spinozas hebraiske grammatik spiller en saa fremtrædende rolle paa de andre ordklassers, spec. paa verbernes, bekostning (slgn. *Jacob Bernays*, Spinozas hebräische Grammatik, Anhang zu Schaarschmidts Des Cartes und Spinoza). At denne tredie fordring gjøres specielt gjældende ved den uskabte tings definition, tør hidrøre fra, at fristelsen til abstraktioner paa det absolutes område er baade større og farligere end paa det relatives. 4) Den fjerde regel, hvilken af Spinoza selv betegnes som mindre nødvendig at fremhæve, falder sammen med den anden for de skabte ting: »At alle tingens eiendommeligheder sluttes af dens definition.« I systemet sættes paa grund af denne regel uendelig mange følger af det absolut uendelige væsen (eth. I prop. 16). Ogsaa her, ved den uskabte ting, ser man, at intuitiv forstaaelse fordres.

173. Fordringen til, at abstraktioner skal undgaaes ved defineren, tilspidses derhen, »at den bedste slutning bør gaa ud (erit depromenda) fra et eller andet bekræftende partikulært væsen; thi, jo speciellere en idé er, desto tydeligere og derfor klarere er den«. »Derfor bør vi saa meget som muligt søge erkjendelsen af de partikulære ting« (De int. em. tr. pag. 32). Vi skal i det videnskabelige system skride frem »saaledes, at vi ikke gaar over til noget abstrakt og universelt« (ib. p. 33). Paa den anden side heder det, at man skal gaa ud fra det høieste, over alle andre staaende, begreb; altsaa: paa den ene side fra det

individuelle begreb — paa den anden side fra det mest almindelige. Her reiser sig altsaa de vanskelige og meget omstridte spørgsmaal, der er af saa stor bærevidde for forstaaelsen af spinozismen, hvad her forstaaes ved partikulære eller, som det ogsaa heder, singulære ting, hvorledes disse staar i forhold til de almindelige, og om det er det *enkelte eller det almindelige*, der som den egentlige realitet skal udtrykkes i *definitionen*, d. e. om Spinoza er *nominalist eller realist* i den erkjendelsestheoretiske betydning af disse ord. At filosofen anerkjender »foranderlige enkelting«, endelige modi, er sikkert, men ligesaa sikkert, at enhver af disse som endelig betegner en lavere, ligegyldig, realitet, der ei kan udtrykkes adækvat i nogen definition (cfr. § 170). Heraf kunde synes at følge, at objekterne for definitionerne maa blive de i de mange foranderlige ting indeholdte almenvæsener, de *abstrakte slægter*. Flere spinoziske udtalelser kunde synes at tyde herpaa; eth. II def. 8 bestemmer »enkelting« uden videre som »ting, der er endelige og har en begrænset eksistens«, hvorfor samme bogs prop. 31 corol. hævder, at »alle partikulære ting er tilfældige og forgjængelige«; det »fælles«, der i ethiken (II pr. 38, 39, 40 schol. 1 og 2) betegnes som den sande erkjendelses objekter, som indholdet af notiones communes, siges udtrykkelig ikke at konstituere nogen enkeltings væsen (II prop. 37). Herefter skulde Spinoza være *yderlig realist*, saasom han maatte betragte de abstrakte slægtsbegreber eller nøiere: en abstrakt substans som den sande realitet — *Hegel* og *Erdmann* vilde have ret. Herimod strider dog en række andre udtalelser, specielt de mangfoldige, der sætter det abstrakte som det uvirkelige, det enkelte som det reelle. Foruden de i begyndelsen af nærværende paragraf og de paa de forskjellige punkter af dette skrift citerede herhenhørende udtalelser vil vi endnu minde om følgende: I cog. met. II cap. 7 tales der om »visse menneskers vildfarelse, der hævder, at Gud intet erkjender uden de evige ting, som f. eks. englene og himlene, . . . men af denne verden intet uden arterne, saasom de ogsaa er ublevne og uforgjængelige . . . . Dernæst hævder de, at Gud er uvidende om de reelt eksisterende ting, men tilkjender Gud

erkjendelsen af de almindelige, hvilke ikke eksisterer, eiheller har noget andet væsen end enkeltingenes . . . . Men vi tilkjender derimod Gud erkjendelsen af enkeltingene, men frakjender ham erkjendelsen af det almindelige, undtagen forsaavidt han forstaar de menneskelige sjæle« (pag. 489). Som ægte spinozisk forbliver heraf tanken om det enkeltes eneprivilegium paa realitet — hvorimod de theologiske udtryk og tanken om, at de tilblevne og forgjængelige enkelting er de eneste reelle, i ethiken maa tænkes opgiven; maaske er dog meningen af den sidst antydede udtalelse kun den, at realiteten er den gjennem de foránderlige enkelvæsener aabenbare evige individualitet. I ethikens appendix til 2den bog stilles universalia ved siden af entia rationis et abstracta og modsættes singularia, hvilke paralleliseres med realia. Efter saadanne udtalelser kunde man være tilbøielig til at holde Spinoza for *nominalist* og med *Thomas* at betragte den absolute substans og lignende almenbegreber som »blosse Aushängeschilder« uden indre betydning — hvis ikke, som vi har seet, Gud eller attributerne flere gange blev betegnede som enkelvæsener. Vi staar saaledes her ligeoverfor en art *antinomi* i systemet.

174. Denne antinomi, hvorefter dels det almindelige, dels det enkelte sættes som realiteten, hvorefter Spinoza dels viser sig som realist, dels som nominalist, har som enhver antinomi sin *grund* i, at der hos den tænkende gjør sig to modsatte motiver gjældende. I vort tilfælde har overbevisningen om tænkningens absolute natur, dens evne til ud fra sit eget almene væsen at konstruere objektiviteten fremkaldt den realistiske hævdelse af realitetens almindelige natur, medens paa den anden side Spinozas virkelighedssans har fremkaldt den nominalistiske tankegang; det er de to sider, som filosofen sætter i erkjendelsens væsen, hvilke betinger antinomien: erkjendelsens indre konsekvens betinger betoningen af det almindelige, dens afspeilen af den objektive verden betoningen af det enkelte; det er karakteren af erkjendelsens definition, der betinger karakteren af definition overhovedet. Til en lignende antinomi førtes af lignende motiver *Aristoteles*, der opstillede det almindelige som videnskabens egentlige objekt paa

samme tid, som han bestemte al virkelighed som enkelsubstans. — Hvorledes har Spinoza tænkt sig hin antinomi *løst?* En mærkelig udtalelse i det nys citerede afsnit af erkjendelses-traktaten (pag. 33) giver os en antydning i retning af en løsning. Efterat det er udviklet, at de foranderlige enkeltings væsen er grundet i »de faste og evige ting«, og at hine derfor hverken kan være eller fattes uden disse, heder det: »Derfor vil disse faste og evige ting, uagtet de er enkelte, dog paa grund af deres allestedsnærværelse og store magt for os staa som almindelige eller som slægter af de foranderlige enkeltings definitioner og som alle tings nærmeste aarsager« (cfr. tract. brev. cap. 5 om »de almindelige maader«, der er »aarsager til de særegne maader«). Heraf fremgaar følgende: Spinoza betragter de evige realiteter som enkelvæsener, der har sin tilværelse uafhængig af, men immanent i de endelige, hvilke bestaar ved hjælp af hine som virkninger af og som bestemmelser ved dem, og kun i vor ufuldkomne opfattelse faar hine ophøiede allestedsnærværende enkelvæsener præget af abstraktion, idet vi ikke formaar at se sammenhængen mellem det høieste væsen og de laveste realiteter og derfor — ved imaginatio — betragter disse for sanserne tilgjængelige ting som de egentlige realiteter, hvoraf hine enheder kun udgjør abstraktioner; den almindelige karakter ved de evige ting er deres immanens i alt, deres karakter af det endeliges slægter eller aarsager; deres individuelle karakter ligger i, at alt underordnet er fremgaaet ved en inddeling af eller som momenter i det overordnede, der herved faar karakteren af en organisme med de underordnede som sine organer; definitionernes objekter er altsaa som organismerne uendelig bestemte, helt individuelle, men derved tillige almindelige principer for de underordnede objekter. Idet stedet i traktaten nævner de endelige ting som de underordnede, maa der tænkes paa de i de endelige ting satte evige, der er disjunktionsled af slægten, — et forhold mellem endelighed og evighed, der kun kan findes ved intuition. Det *mest almindelige begreb* bliver saaledes tillige det *mest individuelle.* Dette kunde synes at stride mod den foran (i kap. 11) givne bestemmelse af grunds-

(aarsags-)processen som en fremadskriden i form, d. e. som en fortsat individualisering, hvoraf synes at følge, at det laveste begreb maa være det mest individuelle, det høieste det mest abstrakte. Denne modsigelse er dog kun tilsyneladende: som udgangspunkt, d. e. som aarsag, er vistnok det høieste begreb det mest abstrakte; men, da Gud ikke alene er causa, men ogsaa causa sui, hører virkningerne (følgerne) med til hans væsen; aarsagsprocessen er hans selvbestemmelsesproces; absolut fattet, d. e. som causa sui, bliver Gud det mest individuelle, saasom alle virkninger da tænkes som momenter i hans væsen (cfr. §§ 116 f., 123, 152 o. a. st.). Ethvert forudgaaende led i aarsagsrækken er vistnok abstraktere end det følgende, forsaavidt hint betragtes kun som aarsag i dennes forskjel fra virkningen, derimod konkretere, forsaavidt det underordnede sættes som en del af det høiere, der tænkes at indeholde alle lavere som sine momenter. — De høiere enkelvæsener, der kommer tilorde i definitionerne, svarer saaledes til, hvad man almindelig kalder *konkrete begreber*, sande slægtsbegreber, hvori differentieringen er sat som princip i og med almindeligheden. Man maa derfor hos Spinoza skjelne skarpt mellem abstrakt almindeligt, universale, og konkret almindeligt, commune (eth. II prop. 40 schol. 1); kun hint kan menes, hvor det almindelige bestemmes som uvirkeligt, og hvor Gud, som i cog. met. II cap. 7, frakjendes erkjendelsen af det almindelige; universale er den imaginerede form af commune. At det konkrete »fælles«, der udtrykkes i notiones communes, ikke kan konstituere enkeltingens væsen (II pr. 37), maa refereres til den endelige ting, medens det fælles selv udgjør den enkeltings væsen, der falder sammen med det konkrete slægtsbegreb; def. 8 i eth. II holder vi for kun at gjælde denne bog. Evige modi, tingenes almindelige væsen, deres immanente kraft, objekter for notiones communes er altsaa forskjellige udtryk for de konkrete slægtsbegreber. Herved viser sig hele tilværelsen som et uendelig inddelt begreb, hvori ethvert underordnet begreb fremgaar ved en tidløs bevægelse af det overordnede (§ 171), dog saaledes, at det lavere ved en parallel, modsat bevægelse vender tilbage til det høiere — en dobbeltbevægelse, der jo for at opfattes kræver

intuitiv viden. Man kan spørge, om der ogsaa kan gives definitioner af enkeltingens væsen i dennes betydning af den evige individualitet, der som det mindst individuelle maatte staa lavest i væsens-skalaen, eller om ethvert enkelvæsen kun er forsvindende i slægten, om spinozismen indrømmer en monadisk individualitet, eller om den med *Averroës* lader alt opsluge af det guddommelige væsen, der fortærer sine egne børn. Den første betragtning er den sandsynligste; skal der nemlig blive noget forhold mellem den enkelte endelige ting og slægten, maa hin *forblive* som et inddelingsmoment i denne; der tales ogsaa oftere om vor »enkelting« som noget uendeligt, som en relativt selvstændig realitet; vi har oftere gjort opmærksom paa det tænkende og handlende subjekt i spinozismen, og specielt ethikens 5te bog synes at handle om den enkelte sjæl i dens evighed. Dog har Spinoza *disse* evige enkelvæsener mindre for øie, naar han taler om væsenet, og han har vistnok følt vanskeligheder ved at give definitioner af disse. Det enkelte i vor betydning af ordet erholder saaledes faktisk en ubestemt rolle saavel i evig som i endelig betydning. — Idet Spinoza løser antinomien mellem almindeligt og enkelt ved at sætte det høieste begreb i en immanent bevægelse mod det lavere, er dette et udtryk for, hvorledes han forsoner de to sider i sit erkjendelsesbegreb: tænkningens logisk-almindelige og dens objektiv-individuelle karakter forsones i begrebet af tænkningen som en bevidst, selvbestemmende kraft, som en immanent deduktion. — Ved sin løsning af antinomien minder Spinoza noget om *Aristoteles*, der ogsaa lader det almindelige være og virke i det enkelte og forsoner begge begreber i sit udviklingsbegreb. Ogsaa om *nyplatonikerne* og deres middelalderlige disciple, t. eks. om den saakaldte *Dionysius Areopagitas* theori, hvorefter det fuldkomneste væsen er baade det mest abstrakte og det med de fleste attributer udstyrede, saavelsom om endel af middelalderens realister (»universalia in re«) minder Spinoza med sin eiendommelige forsoning af realisme og nominalisme. *Cartesius* (saavelsom mesteparten af Spinozas samtidige) bekjendte sig til *nominalismen* og forsøgte ved siden heraf at tillægge Gud en vis *alminde-*

lighed, men kun i »eminent« forstand; hans verdensbetragtning er for mekanisk, hans grænsebestemmelser i det hele og store for udvortes til, at han i sin filosofi kan forsone begge synspunkter paa Spinozas vis.

175. I det 9de (før 27de) brev, der er stilet til Simon Vries, sætter Spinoza forskjellen mellem definitionen og læresætningen eller *aksiomet* — hvilke to sidste her sættes som ét — deri, at »hin blot dreier sig om tingenes eller tingenes tilstandes[1]) væsen, men dette (aksiomet) strækker sig videre, nemlig ogsaa til de evige sandheder«. Aksiomet hævder altsaa væsenernes forhold til hinanden, definitionen væsenet i og for sig; denne forholder sig til hin og til læresætningen som idéen til dommen eller som begrebet til loven (saaledes rigtig *Kirchmann*, der dog, som vi finder, med urette mener, at Spinoza ikke har fattet denne forskjel med fuld klarhed). Aksiomet (saavelsom læresætningen) maa efter Spinoza (ib.) altid fattes »under sandhedens synspunkt«, d. e. maa altid gaa paa reelle forhold, kan ikke som definitionen stundom være nominel eller blot »fattes absolut«, d. e. uden hensyn til objektiviteten — en distinktion mellem definition og aksiom, der synes at stemme med den hos Spinozas samtidige gjældende videnskabelige praksis. — Da definitionen repræsenterer realiteten paa dens plads i den totale individualitets-skala (forr. §), tingen i dens logiske over- og underordningsforhold, medens aksiomet afbilder tingens aktuelle forhold, vil det være det naturlige, at aksiomet bliver en aabenbarelse af bestemmelser, der hviler i en eller flere definitioner; man vil derfor hos Spinoza kunne finde aksiomer, der har sine helt tilsvarende definitioner; saaledes ligger ax. 1 og 2 i ethikens 1ste bog tydelig indesluttet i definitionerne af substans og modus (def. 3 og 5); ax. 3—5 angaaende det nødvendige forhold mellem aarsag og virkning, mellem grund og følge, ligger i definitionen af modus og af nødvendig ting (5 og 7); sandhedsaksiomet (6) hviler i de forudgaaende definitioner,

---

[1]) En tilstand eller en bestemmelse i en evig modus er nemlig selv noget evigt, hvorfor der kan leveres en definition af tilstandens væsen ligesaavelsom af den evige tings.

hvori »fattes« og »være« er paralleliserede; ax. 7 ligger i def. 1 i omvendt orden. Da forholdet har sit princip i væsenet, dommen i idéen, har aksiomerne sine principer i definitionerne, d. e. det vil være naturligt for den *metafysiske* fremstilling at begynde med *definitioner*. Men paa den anden side er forholdet, dommen. det første for os; medens definitionerne leverer det metafysiske, principielle, grundlag for *aksiomerne*, leverer disse saaledes det *erkjendelsestheoretiske* udgangspunkt for hine, hvorfor vi ogsaa paa sit sted har bemærket, at det erkjendelsestheoretiske grundlag i ethiken især fremgaar af aksiomerne. Spinoza gjennemfører ikke konsekvent denne adskillelse i sin ethik; men den er en følge af selve systemets grundprinciper (cfr. § 22 o. m. a. st.). — Da det evige forhold, hvorom her handles, ligger i det evige væsen, vil *den intuitive viden*, der griber væsenerne, tillige aabenbare forholdene; der tales derfor om aksiomer ved intuition; da definitionerne ogsaa kan dannes ved *forstand*, vil det samme maatte være tilfældet med aksiomerne, og forholdet mellem begge arter aksiomer maa være det samme som mellem begge arter definitioner (cfr. § 169). Da definitionerne repræsenterer den principielle viden, aksiomerne ligeoverfor hine den afledede, synes konsekvensen at byde, at definitionerne sættes som produkter af intuitiv viden, aksiomerne som produkter af den forstandsmæssige. En saadan tankegang synes virkelig at have behersket Spinoza paa nogle steder, cfr. t. eks. erkjendelsestraktaten pag. 31: ». . . Men den bedste slutning maa tages fra en sand og berettiget definition. Thi fra blot almindelige aksiomer kan forstanden ikke stige ned til det enkelte, efterdi aksiomerne strækker sig til uendelig mange ting og ikke bestemmer forstanden mere til at betragte ét enkelt end til at betragte et andet enkelt.« Her udgjør altsaa aksiomerne den abstrakte viden i sammenligning med definitionernes konkrete. — Vanskeligheden ved, at forstanden betragtes som en adækvat viden ved siden af intuitionen, gjør sig saaledes gjældende ved aksiomerne som ved definitionerne. Iøvrigt ser man let, at der intet er til hinder for at antage, at aksiomerne kan findes ved hjælp af erfaring; tvertimod! den forstandsmæssige erkjendelse

er jo dels deduktiv, dels induktiv (analogisk), og endog den lavere erfaring har jo hos vor filosof sin — forberedende — betydning for forstanden; den konsekvente tankegang synes saaledes at være den, at aksiomernes — absolute — erkjendelse forberedes og udvikles gjennem erfaring. — Mellem aksiomet og *læresætningen* vil den naturlige, af Spinoza vistnok anerkjendte, forskjel være den, at hint udtrykker den oprindelige, selvindlysende, denne den afledede sandhed, at hint betegner det til grund for alle andre liggende forhold, denne det specielle, af aksiomerne eller af definitionerne afledede, alt selvfølgelig sagt fra det principielle, metafysiske, synspunkt. At dog Spinoza ikke skarpt fastholder forskjellen mellem aksiom og læresætning, fremgaar af, at det om det andet aksiom i ethikens 5te bog siges, at det er indlysende (patet) af en læresætning (prop. 7 i III). For at blive konkrete og sikre erkjendelser behøver læresætningerne beviser, der konsekventest føres i *syllogismens* form.

176. I vor tid har *Stuart Mill* i delvis lighed med de gamle skeptikere gjort angreb paa syllogismen; ved at gaa ind paa disse angreb vil vi bedst kunne udvikle Spinozas opfattelse af syllogismen og se denne opfattelses betydning for vor tids erkjendelsestheori. Mill paastaar, at denne slutningsform *hverken udvider* vor *erkjendelse* eller bringer *sikkerhed* ind i denne; den første mangel skal hidrøre fra, at syllogismen er en tautologi, idet dens følgesætning ikke bringer noget nyt ud over dens præmisser, den anden fra, at præmisserne forudsætter følgesætningen, hvorved det saakaldte bevis bliver et cirkelbevis. Syllogismen er en proces, der væsentlig har betydning som en ord-udvikling, som en *fortolkning* af en almindelig formel, nemlig af den formel, hvori vi samler vor induktions resultater. Induktionen, der egentlig er en slutning fra det enkelte til det enkelte, og som alene kan udvide vor erkjendelse, bringer os en masse enkel-erfaringer (domme), som vi for bekvemheds skyld samler i en almindelig dom; senere glemmer vi denne almindelige formels betydning; naar vi da træffer et nyt tilfælde, undersøger vi, om det fra først af har været medindbefattet under formelens omfang ved at indsætte

det i denne — gjennem syllogismen, der saaledes faar den betydning at gjøre den almindelige dom — oversætningen — *aktuel for vor opfattelse.* Derhos skal syllogismen have en, om ikke bevisende, dog *kontrollerende* betydning for erkjendelsen — en betydning, der gaar ud over hin verbale. Naar nemlig et almindeligt resultat er fundet gjennem induktion, vil man kunne faa en prøve paa dettes rigtighed ved at gaa den omvendte vei, syllogismens vei, fra det almindelige til det enkelte, d. e. ved at anvende den almindelige dom paa forskjellige erfaringstilfælde, der møder os; saasnart vi da som følgesætning erholder en enkeldom, der viser sig at stride mod erfaringen, ved vi med det samme, at den almindelige dom er usand. Hvis derimod den sidstnævnte holder stand ved mange saadanne prøver ligeoverfor nye tilfælde, erholder vi, om end ikke vished, dog en høi grad af *sandsynlighed* for den. — *Spinozas* opfattelse er nærmest den modsatte af Mills. For vor filosof kan syllogismen — som vi her har for øie nærmest efter den første aristoteliske slutningsfigur, til hvilken jo den anden og den tredie kan reduceres, — ikke indskrænke sig til at være et spil med ord, men maa indeslutte en *reel* erkjendelse. Medens hos Mill tautologien fremkommer ved, at slutningens oversætning bliver opfattet kvantitativt, nærmest i betydning af en sammenfatning af mange enkelerfaringer — et standpunkt, som forfatteren dog ikke kan fastholde —, hvorved følgesætningen er sat i selve præmisserne, kjender Spinoza en absolut almindelighed og nødvendighed, den begrebsmæssige; hos ham har derfor oversætningen: »Alle mennesker er dødelige« eller mere stringent udtrykt: «Mennesket er dødeligt« den betydning, at begreberne menneske og dødelighed er nødvendig sammenknyttede i tænkningen; idet nu undersætningen henfører Sokrates ind under menneskets omfang, og følgesætningen eo ipso ogsaa tillægger ham prædikatet dødelighed, er der i conclusum sat en reel dom, der vistnok med nødvendighed *fremgaar af* præmisserne, men endnu *ikke er reflekteret* i disse; conclusum er altsaa en virkelig følge af præmisserne, d. e. den ved hin dom repræsenterede realitet er en virkning af de ved disse domme betegnede realiteter; thi dette er jo i

Spinozas sprog netop det eiendommelige ved grunds-(aarsags-) forholdet, at følgen (virkningen) er given med grunden (aarsagen), men i denne endnu ikke er reflekteret, ikke sat efter sin eiendommelighed: Menneskets dødelighed er sat for os, før vi endnu kjendte nogen Sokrates, dennes menneskelighed, før vi endnu reflekterede paa hans dødelighed, men Sokrates's dødelighed (følgesætningen) er dog principielt given med præmisserne, eller reelt udtrykt: Mennesket (slægten) er i realiteten et prius for Sokrates, den almindelige menneskelige dødelighed et prius for Sokrates's, men dennes dødelighed er dog principielt given med hin. Da det er middelbegrebet, der repræsenterer den bevægende kraft i slutningen, kan man udtrykke den sidst fremlagte tanke saaledes: Efter Spinoza er *middelbegrebet* i syllogismen at tænke som den egentlige *grund* for følgesætningen — thi i hint begreb er ogsaa overbegrebet indeholdt —; da nu grunden er at tænke som aarsagens tankeudtryk (kap. 11), bliver middelbegrebet at fatte som repræsentant for *aarsagen*, der i naturen frembringer som sin virkning den realitet, der er udtrykt i følgesætningen. Mennesket — d. e. menneskets væsen eller slægtsrealitet — med dets immanente eller nødvendige bestemmelser, hvoriblandt dødeligheden findes, er grund (aarsag) til Sokrates saavelsom til Sokrates's dødelighed. Vi mindes her om *Aristoteles's* tankegang; ogsaa den græske filosof fordrer, at middelbegrebet (τὸ μέσον) skal repræsentere aarsagen (τὸ αἴτιον). — Derfor har vi under behandlingen af grundsrækken fundet, at den synthetiske dom — og kun synthetiske domme behøver jo noget bevis — fremgaar som sand ved, at den viser sig indesluttet i et begreb: »Sokrates er dødelig« viser sig som en sand dom ved, at den er indesluttet i menneskets begreb som i sin grund, eller, hvad der er den reelle parallel hertil, ved, at Sokrates's dødelighed — dybest seet — er en virkning af den menneskelige, ufuldkomne, natur. Da en virkning (følge) hos vor filosof ikkun sammen med sin aarsag (grund) er noget konkret, maa følgesætningen ikke opfattes som noget for sig bestaaende og syllogismens betydning ikke — hvad dog den populære opfattelse vil — sættes alene deri, at conclusum bringer en

sandhed, der endnu ikke er sat i præmisserne; men følgesætningen maa sees i dens enhed med middelbegrebet og dermed med begge præmisser, og syllogismens betydning hovedsagelig lægges i selve *slutningsprocessen*, der bliver at opfatte som et *billede af naturens kausalitet.* Logisk seet bliver altsaa slutningsprocessen — og det ikke alene den syllogistiske, men slutningsprocessen overhovedet, saasom vi tidligere har fundet, at den induktorisk-analogistiske proces kan reduceres til syllogisme — at opfatte som en dom, hvori selve tænkningens begrundende virksomhed i en bestemt form kommer til aabenbarelse, og, da denne virksomhed repræsenterer tænkningen i dens bevægelse som tænkning, bliver slutningen at opfatte som den *fuldkomne dom.* Som en følge heraf opfører vor filosof ikke slutningen som et særegent tænkningselement (cfr. § 22), en opfatning, hvori nogle nyere logikere, t. eks. *Schuppe*, samstemmer med ham. — At Stuart Mill ikke vil tilkjende syllogismen reel betydning, hænger sammen med, at denne moderne filosof ikke eier noget egentligt aarsagsbegreb og overhovedet ikke kjender nogen egentlig reel nødvendighed, men erstatter disse begreber med en relativ forbindelse af elementer og søger at forklare tænkningens saakaldte nødvendighed som en association af forestillinger — i direkte modsætning til Spinoza, for hvem den logisk-reale nødvendighed er det prius, hvorpaa al relativitet, specielt ogsaa al forestillingsassociation, hviler.

177. Da ethvert begreb og enhver dom skal fattes paa individuel maade, vil baade præmisser og følgesætning i syllogismen faa et individuelt præg; men ogsaa selve den *syllogistiske proces* maa opfattes paa *individuel maade.* Dette er en nødvendig følge af, at denne proces repræsenterer grunds- (aarsags-)processen, og at denne af Spinoza opfattes som en individualiseringsproces (cfr. kap. 11). I den nys behandlede syllogisme: »Mennesket er dødeligt; Sokrates er et menneske; altsaa: Sokrates er dødelig,« repræsenterer følgesætningen en individualisering af oversætningen, formidlet gjennem undersætningen. Ved det almindelige begreb »mennesket« betegner jo vor filosof en realitet med differentieringsprincip i sig selv; et af denne realitets disjunktionsled er Sokrates; ligesaa

betegner oversætningens prædikat »dødeligt« en konkret kvalitet, der i sig som i et system indbefatter de forskjellige maader, hvorpaa individer forlader verden, af hvilke menneskets, specielt ogsaa Sokrates's, dødelighed, udgjør en bestemt; oversætningens betydning bliver altsaa denne: Menneskeslægten i dens begrebsmæssige totalitet med samtlige dens underafdelinger er nødvendigvis forbunden med — indeslutter i sig — prædikatet dødelighed i saa mange former af dette videregaaende begreb, som der findes momenter i slægsbegrebet. Idet følgesætningen er naaet, har vi bevæget os fra det almindelige begreb med dets prædikat ned til et af hint begrebs laveste disjunktionsled, Sokrates, med dets prædikat, der repræsenterer den laveste disjunktion af det almindelige prædikat. Oversætningen er altsaa i følgesætningen bleven helt individuel — en individualisering, der vil kunne eftervises ved enhver syllogisme, om end mere eller mindre tydelig. Undersætningen har den betydning at lære, at Sokrates virkelig er et disjunktionsled under menneskets almindelige begreb; at prædikatet dødelig i følgesætningen er en specialiseren af det almindelige prædikat i oversætningen, udsiges derimod ikke i nogen egen sætning, men ligger i, at det med det samme navn betegnede prædikat i følgesætningen henføres til et individ istedetfor til slægten, hvoraf ifølge det individuelle princip for dommen (cfr. kap. 2) prædikatets individualisering følger. I oversætningen er følgesætningen sat efter sit princip, men ikke aktuelt; syllogismen kan saaledes betragtes som en proces, hvori oversætningen individualiseres gjennem undersætningen. (I den meget almindelige form af den syllogistiske proces, der optræder i vort eksempel, kan man ogsaa betegne syllogismen som middelbegrebets selvbestemmelsesproces.) Man maa derfor fastholde, at følgesætningen ikke blot betegner et fremskridt ud over præmisserne, men ogsaa en tilbagevenden til disse, specielt til oversætningen, idet præmissernes immanente bestemmelser i hin er aktuelt satte; syllogismen bliver derved et billede af den guddommelige kausalitet, hvori virkningen betegner et fremskridt for aarsagen selv, der saaledes er causa sui. – Da Spinoza lader os i uvidenhed om, hvorvidt han

tænker sig slutningsprocessen under synspunktet af det hele og delen eller under kjendemærkets synspunkt, kan vi hos ham tænke os de forskjellige opfattelser. Vi har i vor nærværende udvikling benyttet et eksempel, hvorved den simpleste opfatning byder at tænke underbegrebet som indesluttet i middelbegrebet, som en del af dettes omfang, men overbegrebet som et attribut ved middelbegrebet; i dette tilfælde har vi altsaa en blanding af subsumtions- og kvalitetsslutning. I følgesætningen sættes overbegrebet som et »mærke« (nota) ved underbegrebet paa grund af, at i oversætningen overbegrebet er sat som et mærke ved middelbegrebet, under hvilket undersætningen har subsumeret underbegrebet. Vil man derimod tænke slutningen helt under subsumtionssynspunktet og altsaa istedetfor det uægte slægtsbegreb »dødeligt« sætte et ægte, t. eks. »organisk væsen«, maa individualiseringen eller selvbestemmelsen tænkes et trin mere gjennemført end i hint eksempel; det bliver da overbegrebet (organisk væsen), der gjennem det særegne begreb (menneske) individualiseres til det enkeltes begreb (Sokrates). Vil man endelig opfatte syllogismen efter principet »nota notæ est nota rei ipsius«, kan man lægge dens væsentlige betydning i at være en individualisering af prædikater (almindelig dødelighed, menneskelig dødelighed, sokratisk dødelighed). Da den førstbehandlede slutningsform med det trivielle, men ganske karakteristiske eksempel betegner et mellemtrin mellem de to yderligheder, vil vi ogsaa nedenfor væsentlig have hin form for øie.

178. *Chr. Sigwart* gjør i sin logik (§§ 50 nr. 4 og 80 nr. 3) med rette opmærksom paa, at den hypothetiske slutning ofte forlanger, hvad aristotelikerne kalder πρόσληψις, en indsætten af det speciellere begreb i følgesætningen istedetfor præmissets almindeligere. Hvis vor foranstaaende udvikling er rigtig, vil hos Spinoza syllogismen overhovedet kunne siges at være en gjennemført πρόσληψις, hvori ethvert af følgesætningens begreber er et specialiseret udtryk for det samme begreb i oversætningen. Idet vi betragter den logiske πρόσληψις som det bedste udtryk for vor filosofs opfattelse af syllogismen, vil en fremhævelse af den enkelte syllogisme i hans system

kun være begrundet i, at principet i den ene viser sig tydeligere end i den anden, og, da principet er et udtryk for slutningens individualiserende tendens, vil det være i de sætninger, der betegner et logisk fremskridt, at det kommer tydeligst frem, — hvorfor det ogsaa er disse sætninger, der mest angribes af den formelt-logiske kritik, for hvilken en πρόσληψις maa staa som en anomali. Chr. Sigwart synes at betragte πρόσληψις som et fænomen, der nu og da kommer til orde hos Spinoza; han fremhæver som et eksempel den logiske tankegang, der ligger til grund for den 6te læresætning i ethiken (Logik § 80 nr. 4). Vi maa give Sigwart ret i, at her foreligger et paatageligt tilfælde af πρόσληψις, der ikke lader sig ret indfatte i syllogismens ramme; men vi kan — som det vil sees — ikke billige hans almindelige betragtning, eiheller kan vi med ham opfatte den omhandlede tankerække som en hypothetisk kjædeslutning, men vel som en kategorisk. — Et ganske tydeligt tilfælde af en gjennemført individualiseringsproces tror vi, findes i legemslæren (under eth. II prop. 13) lemma 3: »Et bevæget eller hvilende legeme maatte til sin bevægelse eller hvile bestemmes af et andet legeme, hvilket ogsaa er blevet bestemt til bevægelse eller hvile af et andet, dette igjen af et andet og saaledes i det uendelige«. Som man vil se. er denne sætning baade med hensyn til subjekt, prædikat og relationer en individualisering af sætning 28 i første bog, i hvilken man blot behøver at substituere istedetfor »endeligt«: legeme, istedetfor »eksistens og virksomhed«: hvile og bevægelse — hvilket sker ved en henvisning til legemets definition (II def. 1) saavelsom til en laanesætning (lem. 1), der for dette punkt siges at være bekjendt ved sig selv og sætter legemernes indbyrdes forskjelle i bevægelse og hvile, hvorved underforstaaes, at det enes bestemmelse ved det andet er tænkelig og altsaa ogsaa virkelig kun paa det omraade, hvor de indbyrdes forskjelle findes —, istedetfor »af et andet endeligt« i prop. 28: af et andet legeme, hvilket siges efter eth. II pr. 6, der anvender læren om attributernes uafhængighed paa modi. Vil man forsøge at formulere beviset for den omhandlede sætning (lem. 3 efter eth. II prop. 13)

syllogistisk, da fremkommer nærmest en slutningsrække med følgende udgangspunkt:

Enhver (endelig) enkelting maa bestemmes til eksistens og virksomhed af en anden (endelig) enkelting etc. in infinitum (I pr. 28).

Ethvert legeme er en (endelig) enkelting (II def. 1).

Altsaa: Ethvert legeme maa bestemmes til eksistens og virksomhed af en anden (endelig) enkelting etc. in infinitum,

eller, som denne sætning ogsaa kan omskrives:

Ethvert legemes bestemmelse til eksistens og virksomhed maa hidrøre fra en anden (endelig) enkelting etc. .

Da et legeme efter eth. II prop. 6 (cfr. def. 1) kun kan være afhængigt af et andet legeme, følger af denne og hin sætning følgende tredie:

Ethvert legemes bestemmelse til eksistens og virksomhed hidrører fra et andet legeme etc. .

Hertil kan man danne en undersætning gjennem en syllogisme, hvori vil indtræde brud paa den formelle enhed:

Al *sætten af legemsforskjelle* er legemers bestemmelse til eksistens og virksomhed.

Nu falder al hvile og bevægelse sammen med alle *legemsforskjelle* (lem. 1, der kun kan gjælde om legemer).

Altsaa: Al hvile og bevægelse er legemers bestemmelse til eksistens og virksomhed.

Idet den foregaaende følgesætning tages som oversætning for den sidste, fremgaar følgende conclusum:

Ethvert legemes (al) hvile og bevægelse hidrører fra et andet legeme etc. .

Naar denne sætning omskrives, er lem. 3 fundet.

Bevisførelsen for lem. 3 foranlediger altsaa brud paa den formale syllogistik. Paa den anden side er bevisførelsen væsentlig overflødig; allerede i det første conclusum fremkommer der først da en ret mening, naar begreberne tænkes individualiserede, naar »eksistens og virksomhed« opfattes = den for legemet eiendommelige, d. e. = hvile og bevægelse, og »en anden enkelting« = et legeme. Hvis man derimod vilde tage hine udtryk helt almindelig, saa at man ogsaa kunde indbefatte

sjælen og dens væren derunder, blev jo hin sætning ialfald abstrakt, hvilket i Spinozas sprog er = falsk. — Den sidste følgesætning er, som før vist, kun en individualisering af den første oversætning (eth. I prop. 28).

Heraf sees tillige, hvad ikke kunde sees af vort usammensatte eksempel i foregaaende §, at ikke alene subjekt og prædikat som saadanne, men ogsaa de i disse indesluttede *relationer* individualiseres ved overgangen fra oversætning til følgesætning. — Man kan ogsaa udtrykke det resultat, hvortil vi nu er komne, saaledes: Den omhandlede syllogisme indeslutter ikke alene den hovedsætning (I pr. 28) (hvori er indesluttet definitionen af det endelige [I def. 2]) samt den definition af legemet (II def. 1), hvortil syllogismen henviser, men ogsaa lem. 1, der er ligt med et aksiom om legemernes indbyrdes forhold, og prop. 6 om modis forhold, der henviser til sætning I prop. 10 om attributernes forhold og derved til attributets definition. Den spinoziske læresætning er altsaa det nederste led i en grundsrække af forholdsbestemmelser af følgende art:

1. *Attributernes* indbyrdes uafhængighed.

2. Attributernes disjunktionsleds, *modis*, forhold som en afhængighed inden attributet, som en uafhængighed mellem forskjellige attributers modi.

3. De *endelige modis* afhængighed af hinanden i en endeløs række — et udtryk for endelighedens karakter.

4. De *endelige udstrækningsmodis*, legemernes, afhængighed af andre endelige udstrækningsmodi i det endeløse — paa en maade, der er af udstrækningens natur ɔ: med hensyn til bevægelse og hvile.

Denne forholdsrække forudsætter følgende begrebsrække eller række af definitioner:

a. *Substans*, af hvis definition forholdet mellem dens attributer følger.

b. *Udstrækningsattribut*, hvilket uheldigvis ikke er defineret af Spinoza, men hvis natur fremgaar af legemslæren, der forudsætter det; her følger nr. 4 heraf.

c. *Udstrækningsmodus*, legeme, der igjen forudsætter modusens almindelige begreb; af disse følger nr. 2 og 4.

d. *Endelig udstrækningsmodus,* forudsættende endelighedens begreb; af disse følger nr. 3 og 4.

Den sidst udførte begrebsrække eller grundsrække af definitioner, hvori ethvert efterfølgende led maa tænkes at indeslutte det foregaaende immanent i sig (t. eks. udstrækningsmodus = udstrækningsattributet i den bestemte moduses form, hvorved rigtignok forholdet mellem a og b bliver noget forskjelligt fra de andre forhold) og at udgjøre et disjunktionsled af det foregaaende, — denne grundsrække ligger altsaa til grund for forholdsrækken og er dermed et udtryk for den i det tredie lemmas bevis hvilende syllogisme. Saaledes maa forholdene altid forudsætte realiteterne og den begrebsmæssige grundsrække altid tænkes som den bevægende kraft i syllogismen, definitionernes system eller klassifikationen som det principielle i systemets syllogistik (cfr. § 167).

179. Idet syllogismen saaledes er et udtryk for begrebernes fremskriden af hinanden, udvider den ikke alene erkjendelsen, men bringer ogsaa *sikkerhed* ind i denne, bliver virkelig bevisende. Dette er hos Spinoza allerede en følge af, at slutningen indeslutter en sand viden; thi hver idé indeslutter en identisk idéens idé i sig; sikkerheden ligger i tænkningen, og syllogismen som et udtryk for tænkningens selvbestemmelse maa saaledes bringe den fuldkomne vished. Anderledes *Mill* (§ 176), der opfatter syllogismen kvantitativt, saaledes at følgesætningen maa være medindbefattet i oversætningen, hvorved slutningen løber ud paa en slet cirkel, hvis man ikke vil lade conclusum gaa ud over oversætningens tilfælde og derved blive urigtig. For Spinoza er der vistnok ogsaa en cirkel i enhver syllogisme; men dette er ikke en umiddelbar cirkel, men en, der beror paa, at følgesætningen betegner et fremskridt ud over, men tillige en tilbagevenden til oversætningen (§ 177); denne cirkel er saaledes ikke en forudsætten af, hvad der bevises, men processens afrundning i sig selv ved, at udgangspunktet naaes i en høiere form; den er saaledes saa langt fra at berøve beviset dets sikkerhed, at den snarere som et afbillede af den guddommelige cirkel (causa sui), af tilværelsens udgang fra og tilbagevenden til Gud, er den adækvate form for den evige,

selvindlysende sandhed. Syllogismen beviser, *ikke blot kontrollerer* erfaringen: tvertimod Mill tildeler Spinoza erfaringen den tjenende kontrol-rolle (§ 161).

180. Der reiser sig dog en *indvending mod syllogismens betydning*. Som vi har seet, er det nemlig den i syllogismen indesluttede begrebsrække i dens immanente udvikling, der betinger baade fremskridtet og sikkerheden ved slutningsprocessen; denne begrebsrække er selv ikke sat som syllogisme; dens sammenhæng er ingen reflekteret, men en intuitiv, idet momenterne er i hinanden paa ethvert punkt; dens led er simple idéer, hvoraf enhver indeslutter alle de andre. Den konsekvente tankegang synes derfor at være den, at baade belærelsen og visheden hidrører fra den i syllogismen indesluttede, intuitivt fattede, grundsrække, og at syllogismen som saadan for systemet bliver en overflødighed. Selv om man maa betragte den intuitive række som det egentlige agens, som principet i syllogismen, vil dog den syllogistiske form kunne faa en fænomenal betydning; den tør antages at spille en rolle som *forberedende* for intuitionen og som *fortolkende* og *kontrollerende* den udførte intuition. Herved er vi ved konsekvensens magt førte til at tillægge syllogismen hos Spinoza en lignende underordnet rolle, som den spiller hos *Mill*, men rigtignok *med en modsat tendens* og i *forskjellig udstrækning*. For Mill er syllogismen en fortolkning af og en kontrol ligeoverfor *erfaringen* — om en forberedelse for denne vil der hos Mill ikke kunne være tale —; for Spinoza vil den konsekvent være forberedende, fremstillende og kontrollerende ligeoverfor *intuitionen*. Vi tror saaledes, at konsekvensen vil føre den spinoziske lære om syllogismen til en lignende form som den, discipelen *Schleiermacher* senere gav denne lære. Man maa dog erindre, at Spinoza ikke selv har draget denne konsekvens, men at for ham den syllogistiske bevisførelse og den intuitive begrebsrække begge er adækvate erkjendelsesformer. I virkeligheden er jo det nærværende problem kun en anden form for spørgsmaalet angaaende forholdet mellem *den anden og den tredie erkjendelsesart* (§§ 92 og 94); ligesom begge disse erkjendelsesarter af Spinoza selv — ialfald i det modnede

system — betragtes som adækvate, medens konsekvensen byder at tænke intuitionen som den principielle, refleksionen som den fænomenale erkjendelsesmaade, saaledes opfatter han også begges udtryk: syllogismen og den i sin egen enhed hvilende begrebsrække som adækvate erkjendelsesformer, medens konsekvensen byder os at tænke hin som den fænomenale form for denne.

181. Vi har i det foranstaaende betragtet Spinozas definitioner, aksiomer, læresætninger og disses bevisførelse i syllogismens form. Det staar nu til rest at notere det spinoziske systems underordnede former: Til læresætningerne føies der oftere tilsætninger (corollaria), hvori sætningens sandhed gives et modificeret udtryk eller en anvendelse paa et noget andet omraade, og oplysninger (scholia), der i det mere populære ræsonnements form søger at anbefale sætningen for den forstandige betragtning — man mindes Hegels anmærkninger i flere af hans skrifter. Naar man hertil føier tillæggene (appendices) saavelsom fortalerne (præfationes) til en hel bog af ethiken, endel postulater og laanesætninger (lemmata) fra andre videnskaber, en og anden forklaring (explicatio) til en definition, — vil man have for sig hele dette krigerske apparat, der har glædet nogle, nedslaaet eller forarget flere og afskrækket mangfoldige læsere. Den spinoziske methode er, som filosofen selv siger os i titelen paa ethiken, dannet efter *geometrisk* forbillede. Man har ofte fremhævet manglerne ved denne methode, der af *Cartesius* engang blev anvendt, idet han dog raraadede en almindelig anvendelse af den i videnskaben. Vi ser her bort fra, at en analytisk indledning til ethiken, udførligere end den, man træffer i den ufuldendte erkjendelsestraktat, vilde været meget gavnlig, og betragter manglerne ved ethiken som et væsentlig deduktivt arbeide. Vi maa da sige, at den filosofiske udledning fra ét princip, den deduktive begrebsrækkes indre sammenhæng, ikke kommer til sit rette udtryk ved denne methode, der tager sin udgang i en række af definitioner og aksiomer, og at methoden overhovedet ofte adskiller, hvad efter tanken er sammenhørende, og ikke til-tilstrækkelig skjelner mellem væsentligt og uvæsentligt, hvorfor

man paa en maade maa omarbeide ethiken for sig, før man kan have det fulde udbytte af dette arbeide, der i sin retning maa kaldes et methodisk mesterværk. Selv ved den euclidiske geometri, hvor den spinoziske methode nærmest er paa sin plads, har man jo flere gange fremhævet, at den ved siden af sin fuldgyldige beviskraft lider af en vis »tilfældighed«, en mangel paa overskuelighed og overbevisende kraft i fremstillingen. Paa den anden side maa man vistnok indrømme, at den spinoziske methode med sine syllogismer og stadige henvisninger til, hvad før er forudsat eller bevist, yder — om end ikke den fulde sikkerhed og kontrollerbarhed, hvilket hindres ved vanskelighederne ved deduktionernes indre princip: den filosofiske intuition i sammenligning med den geometriske, og ved den mod spinozismens aand stridende flerhed af selvindlysende udgangspunkter (definitioner og aksiomer), saa dog — noget af den sikkerhed og mulighed for at kontrolleres, der udgjør den euclidiske methodes store fortrin; men det turde være et stort spørgsmaal, om ikke denne fordel opveies ved manglerne, og om den ikke kunde være naaet ligesaa godt ad en anden vei. I hvert fald bør man ikke ved vanskelighederne eller ved det præg af »Medusa«, ved det billede af en »ligby«, som nogle har ment at finde i ethiken, lade sig afskrække fra studiet af den, og, hvad den fremtrædende stivhed i formen angaar, bør man erindre, at denne form omslutter et indhold af lutter liv og virksomhed, der ogsaa paa flere afgjørende punkter skaber sig en mere gjennemsigtig form, og at en nøgtern spinozisk behandling af de sublime materier i hvert fald i videnskaben tør være ligesaa berettiget som den mere lyriske hos en Giordano Bruno.

Kapitel XVII.

Identitets- og modsigelsesprincipet. Afsluttende bemærkninger.

182. Vi har til dette vort slutningskapitel gjemt nogle overveielser angaaende Spinozas identitets- og modsigelsesprincip, dels fordi dette princip danner centret i logiken og i erkjendelsestheorien, dels fordi dets fremlæggelse i sig vil indeslutte en kort rekapitulation af den spinoziske erkjendelsestheoris hovedpunkter.

Identiteten opstilles vistnok ikke som princip af Spinoza; men, da den er tilstede i systemet som dets allestedsnærværende aand, kan det hele system betragtes som bevismidler for nedenstaaende udvikling, hvortil kommer, at Spinozas omtale af modsigelsen kan tjene som et indirekte bevis for opfattelsen af identiteten. Som udtryk for tænkningens enhed med sig selv er identiteten først og fremst et *logisk eller erkjendelsestheoretisk* princip; men, da al tanke hos vor filosof repræsenterer en objektivitet, vil identiteten af ham ogsaa maatte tillægges *metafysisk* betydning; vi vil derfor paa ethvert punkt betragte principets metafysiske præg som en følge af dets logiske.

183. A) Identiteten vil hos Spinoza — som i sig selv — først være at tænke som en *umiddelbar*, d. e. som tænkningens og objektivitetens *forskjelsløse enhed med sig selv*: a = a. En absolut forskjelsløs identitet er dog utænkelig; tænkningen kræver ialfald en ligegyldig forskjel, som den endnu ikke reflekterer over; det ene a maa anskues forskjellig fra det andet a, ialfald efter rum eller tid, ved en herbartsk »zufällige Ansicht«; uden en saadan vilde ikke det ene kunne optræde som subjekt, det andet som prædikat i samme dom. Men idet der ved denne identitet endnu ikke er reflekteret paa forskjellighederne, bliver den abstrakt; den har sit adækvate tænkningsudtryk i den *endeløse række* af ensartede led af idea ideæ i *bevidstheden* (cfr. eth. II prop. 21 schol. og foran § 37); thi, saasom der ingen forskjellighed er sat, viser ethvert led hen til et følgende, og identiteten bliver ingen sand enhed.

Sin adækvateste objektive form har denne identitet i den *endeløse række af endeligheder* — af endelige momenter eller af endelige ting, adskilte ved tidsfølgen —, forsaavidt man tænker sig ethvert endeligt kun som en enhed uden at reflektere paa forskjellighederne; thi den abstrakte identitet løber jo ud paa ren kvantitativitet eller ren endelighed. B) Det næste trin i identiteten vil være det, hvori man *reflekterer paa den givne ligegyldige forskjellighed* og tænker forskjellene som en enhed, der dog endnu ikke er den evige. For denne identitet i forskjel har man et udtryk i *den endelige tings* bestaaen i dens *bestemtheder;* tingens væsen, der er ligt med dens selvopholdelsesdrift (eth. III prop. 6—7), er nemlig ligegyldigt for disse endelige prædikater, der ikke følger af væsenet; den endelige tings bestaaen i eksistensen kan saaledes siges at være et udtryk for den førnævnte række af idea ideæ, forsaavidt man reflekterer de ligegyldige forskjelle i rækken; denne identitet i forskjel er tingens (eller den endelige naturs) med sig selv i den endeløse række af endelige momenter (ting) efter eth. I prop. 28; forskjellene er her satte som forskjelle, nemlig som (endelig) aarsag og (endelig) virkning, men endnu ikke som væsensforskjelle; den endelige aarsag og den endelige virkning udgjør en enhed inden væsenet, men uden sand forsoning i dette. At begge de sidstnævnte rækker er endeløse, hidrører fra, at forskjellene endnu kun er endelige, ligegyldige, hvorfor deres sammenslutning i den til grund liggende evige identitet ikke kan komme istand, men enhver maa søge sit korresponderende moment udenfor sig in infinitum — et for endeligheden som saadan ugjennemførligt forsøg paa at naa uendeligheden. C) En virkelig, ikke blot en efterstræbt, sammenslutning af forskjellene i enheden, altsaa en identitet af adækvat natur, vil først naaes, naar forskjellene sees ikke som ligegyldige for enheden — hvad de ikke kan være, saasom under det absolute synspunkt intet kan være ligegyldigt, d. e. ulogisk —, men som væsentlige for denne, d. e. som fremgaaende af og tilbagevendende til denne, hvilket kun inden den evige tænknings og den evige objektivitets verden vil være muligt. Denne identitet er *enhed i modsætninger, Cusanus's* og *Brunos coincidentia*

oppositorum; herom dreier sig det spinoziske system som saadant. 1) Her optræder først *endelighedens og uendelighedens enhed i tænkningen eller i substansen* (attributet). Den nysnævnte endeløse række af bevidsthedsakter, af idea ideæ, skal nemlig adækvat ikke tænkes som aktuel endeløs, men som latent i bevidsthedens enhed (§ 37), af hvilken den altid kan abstraheres for igjen at vende tilbage dertil, hvorved bevidstheden bliver en identitet af en evig enhed og en endeløs forskjellighed; den endeløse modusrække er som helhed indesluttet i substansens væsen og falder sammen med den uendelige modusrække, ligesom den irrationale decimalbrøks endeløse række som totalitet falder sammen med en virkelig brøk, d. e. med et uendeligt forhold. 2) At den endeløse bevidsthedsrække kan indesluttes i bevidsthedsakten, hidrører fra, at *tænkningen* efter sit væsen gjør sig selv til sit objekt, og at den altsaa selv er *enhed af objekt og subjekt,* af idea og idea ideæ; uden denne identitet vilde den i idea ideæ hvilende endeløse række aldrig kunne komme istand. Da det er en forudsætning hos Spinoza, at udstrækningen forholder sig til tænkningen paa samme maade, som dennes objekt forholder sig til dens subjekt, fører hin tænkningsidentitet for ham til en *identitet mellem udstrækningens og tænkningens attributer,* indesluttede i substansens enhed, en identitet af to sideordnede modsætninger, enhver i en forskjellig form udtrykkende den samme realitet; hertil slutter sig ved analogi læren om *alle attributers identitet* i Gud, altsaa ogsaa identiteten af *Gud* og alle *hans attributer.* Da dette forhold er det absolute udtryk for forholdet mellem *væsenet* og dettes *egenskaber,* vil det sidstnævnte forhold naturligst henregnes under den her omhandlede form af identiteten. 3) I virkeligheden staar dog tænkningen som objektiverende sig selv ikke paa samme trin som udstrækningen, men over denne; idea ideæ betegner ikke alene en simpel afspeiling af idea, men ogsaa — dybere seet — en høiere, potenseret (cfr. § 39). Herved kommer vi til *identiteten* mellem den *almindelige* og den *specielle idé,* mellem det logisk overordnede og det logisk underordnede begreb, d. e. mellem *grund* og *følge* eller, metafysisk udtrykt, mellem

aarsag og *virkning*, i sidste instans: mellem *Gud* og *evige modi*, mellem *Guds væsen* og *Guds eksistens*. Paa denne maade har Spinoza delvis ogsaa tænkt sig forholdet mellem *væsenets enhed* og dets *egenskaber* (som mellem en grundkraft og specialkræfter), mellem substansen og attributerne, hvorfor vi paa sit sted har fundet, at attributerne ikke alene falder sammen med substansen, men ogsaa maa tænkes som dennes følger (virkninger). Det tredie, sammensluttende, moment ligger her i, at det mere individuelle, følgen eller virkningen, ikke alene fremgaar af det mindre individuelle, af grunden eller aarsagen, men ogsaa vender tilbage hertil som en bestemmelse ved udgangspunktet; det sammensluttende moment i tilværelsens aarsagsproces er betegnet ved begrebet »*aarsag til sig selv*« (causa sui). Herved har den spinoziske modsætningsidentitet naaet sin høieste form, idet det tredie moment er en høiere form af udgangspunktet, — udviklingens form. Herpaa hviler, som vi har søgt at vise, principielt den hele spinoziske *systematik*. — Den spinoziske identitet er saaledes ikke en blot abstrakt, ikke »natten, hvori alle forskjelle forsvinder«, hvortil *Hegel* og *Erdmann* har villet gjøre den, men en enhed med et virkelig synthetisk indhold, en enhed af analyse og synthese; den er et begreb, ved hvis *analyse en synthetisk dom fremgaar* — hvad vi jo paa sit sted (§ 23) har fundet som den adækvate logiske form for sandheden. Med denne identitetens karakter af modsætningsenhed hænger det sammen, at det spinoziske identitetssystem saa gjennemgaaende hviler paa *intuitiv viden*.

184. Hvad *modsigelsesprincipet* har at sige hos Spinoza, fremgaar af et tidligere i en anden sammenhæng (kap. 5) omhandlet afsnit af erkjendelsestraktaten (pag. 16—22). Dette afsnit hævder modsigelsen som det sidste kjendemærke paa vildfarelse og nøder os til overensstemmende med opdigtelsernes to arter at antage ogsaa to arter modsigelse, en vedrørende tingenes eksistens, en anden vedrørende deres væsen (enten alene eller i forening med deres eksistens), hvortil tør lægges en tredie art: en overgangsform mellem begge. a) *Eksistensmodsigelsen* har tre arter: 1) Det er en modsigelse

at antage om det *umulige*, som kimæren, at *det eksisterer*. Da kimæren er umulig, fordi dens hypothetisk satte væsen vilde indeslutte en modsigelse, d. e. fordi kimæren intet virkeligt væsen eier, gaar denne eksistensmodsigelse ud paa, at der tilkjendes en eksistens til det, som tænkningen ikke kan tilkjende noget væsen. Naar en væsensmodsigelse og dermed en mangel paa væsens-realitet er given, lærer modsigelsesprincipet paa nærværende punkt, at det, der ikke kan tænkes med nogen immanent væren (væsen), heller ikke maa tænkes med nogen eksistentiel (forholds-) væren, eller, metafysisk, at det, der ingen immanent væren (væsen) har, heller ikke kan have nogen bestaaen i forhold (eksistens). 2) Det er en modsigelse at antage *ikke-eksistens* om det, hvis bestaaen i *eksistens er en følge af væsenet*, d. e. at antage, at Gud ikke eksisterer. Da Guds væsen eller immanente væren er den reale identitet, der nødvendigvis maa aabenbare sig som sig selv ogsaa i relationernes identitet, gaar den nærværende form af modsigelsesprincipet ud paa, at Gud eller substansen, hvis væsen maa tænkes som modsigelsesfrihed, heller ikke i eksistensens relative væren kan tænkes som selvmodsigende, eller, metafysisk udtrykt, at Gud, der efter sit væsen er fri for modsigelse, d. e. identisk med sig selv, som en følge heraf ogsaa maa *eksistere* modsigelsesfrit, d. e. maa være *causa sui*. Fordi vi her er inden det evige omraade, inden hvilket eksistensen er virkning (følge) ligeoverfor væsenet, kommer eksistensmodsigelsen til at følge af væsensmodsigelsen; den her nævnte eksistensmodsigelse bliver derved et udtryk for væsensmodsigelsen i dennes form af modsigelse vedrørende væsenskausaliteten (cfr. § 186 c 2). Vort 1ste punkt (om kimæren) er en art modsætning til dette andet, idet i hint hypothetisk sættes en realitet med et modsigelsesfuldt væsen og om samme hævdes, at den maatte udelukkes fra eksistens. Da eksistensen hos Spinoza, om den end inden det evige omraade følger af væsenet og for saa vidt selv er væsentlig, dog indeslutter en formbestemmelse, der som saadan endnu ikke er sat i væsenet, da altsaa den guddommelige eksistens repræsenterer en synthese, fremgaaende analytisk af væsenets be-

greb (cfr. § 116), danner væsen og ikke-eksistens ikke en kontradiktorisk modsætning (a — ikke-a), men en kontrær, hvorfor modsigelsesprincipet i 1 og 2 ikke bliver at bestemme som en ophævelse af den kontradiktoriske modsigelse, men som en udelukkelse af en kontrær. Den her satte form af modsigelsesprincipet bliver saaledes den negative form af det synthetiske identitetsprincip, nærmest af det, der hævder den foran (i forr. §) under C 3 omhandlede modsætningsidentitet. 3) Inden det *endeliges* omraade, hvor eksistensen ikke følger af væsenet, er det en modsigelse at antage en *tings eksistens eller ikke-eksistens i strid med dens virkende ydre aarsag* (efter eth. I prop. 28), cfr. De int. em. pag. 17. Modsigelsesprincipet forbyder altsaa her at antage en virkning (følge) uden tilsvarende aarsag (grund) og at nægte en virkning trods aarsagen, og, da det er den samme nødvendighed, hvormed aarsagen fremkalder virkningen, og hvormed denne fremgaar af hin, kan vi tilføie: at antage en aarsag (grund) uden tilsvarende virkning (følge) og at nægte hin trods dennes eksistens; da, som vi nedenfor vil se, det samme gjælder inden den evige verden, anbefaler Spinoza, hvor en evig eller endelig tings sandhed ikke er aabenbar, hypothetisk at drage følger af den antagne sætning, d. e. at betragte den til denne svarende realitet som aarsag ligeoverfor en virkning. Denne form af modsigelsesprincipet, hvilken gaar ud paa at hindre en overtrædelse af aarsags- (grunds-) principet for den endelige eksistenses vedkommende, kan formuleres saaledes: Den endelige virkning (aarsag) a er som saadan ikke = ikke-b, som saadan — foruden sig selv — kun = sin egen aarsag (virkning) b; denne form forbyder saaledes en benægtelse af nogen af de nødvendige synthetiske domme, der henhører under identiteten B, og modsigelsesprincipet danner saaledes her en modsætning til den under B nævnte endelige identitet; det udelukker altsaa heller ikke her den kontradiktoriske, men en art kontrær modsigelse (a—c, a—d, a—e o. s. v. = enhver forbindelse af aarsagen (virkningen) a med et andet begreb end dens egen virkning (aarsag)), medens paa samme tid en indre kontrær modsætning (a – b) indirekte stadfæstes ved principet.

4) Man maa selvfølgelig ogsaa antage, at den *kontradiktoriske modsigelse* (a = ikke-a) skal udelukkes ved Spinozas modsigelsesprincip; thi uden denne udelukkelse er jo ingen tænkning mulig. For vor filosofs individuelle opfattelse vil der i streng betydning ikke gives to absolut identiske a'er; altsaa vil ogsaa den kontradiktoriske modsætning kun faa en relativt-kontradiktorisk karakter, som en modsætning mellem en bekræftelse og en nægtelse, mellem hvis indhold der er en ligegyldig forskjel. Denne art modsigelse bliver saaledes modsætningen til identiteten A (§ 183); vi har paa grund af dens abstrakte karakter troet at maatte betragte denne identitet som den laveste endelige; vi maa af samme grund betragte den her omhandlede modsigelse som en endelig eksistensmodsigelse med bortseen fra forskjellighederne og den *kontradiktoriske form af modsigelsesprincipet* som den i erkjendelsestheoretisk henseende *laveste form* af dette princip.

185. b) *Overgangen fra eksistensmodsigelsen til væsensmodsigelsen,* fra principet for hin til principet for denne, maa ligge i *forholdet mellem eksistens og væsen. Den evige eksistens* har vi fundet som indesluttet i det evige væsen, modsigelsesprincipet med hensyn til hin som et andet udtryk for, en bestemt form af, væsensmodsigelsens princip (§ 184 nr. 2 og § 186 nr. 2); men ogsaa *den endelige eksistens* er, absolut seet, indesluttet i det evige væsen, og, da det er den endelige eksistens, der repræsenterer eksistensen i dens modsætning til væsenet, vil man som et mellemled mellem eksistens- og væsensmodsigelsen maatte tænke den modsigelse, der bestaar i, at det endelige fastholdes i sin abstraktion fra det uendelige væsen; man vil saaledes mellem begge hovedformer af modsigelsesprincipet maatte statuere en overgangsform, der forbyder at fastholde den endeløse kausalrække som saadan uden intuitivt at føre samme tilbage til det guddommelige væsen. Modsigelsesprincipet vil her maatte betragtes som den negative form for det identitetsprincip, der sætter enheden mellem endeligt og uendeligt (§ 183 C 1); i denne form forbyder principet at fastholde den endelige og endeløse kausalbevægelse — under tænkningens synspunkt: sammenhæn-

gen i den endeløse række af idea ideæ — som aktuel bevægelse, hvori ligger indesluttet den positive paastand, at bevægelsen i aktuel betydning skal sættes som en svindende, der skal reduceres til en hvilende bevægelse; principet forbyder at fastholde den synthetiske dom som saadan uden at føre den tilbage til begrebet, d. e. uden at omdanne den til en analytisk. Da sandhedens opfinden efter sin form hos Spinoza er en overgang fra synthese til analyse, sees det let, hvorledes modsigelsesprincipet paa nærværende punkt bliver principet for den adækvate opfinden af sandheden.

186. c) *Væsensmodsigelsen* bestaar nærmest i, at der sættes en modsigelse mellem væsensegenskaberne, i at væsenet tillægges andre prædikater end dets egne, eller i at tingen tillægges andre væsensprædikater end de, der tilhører væsenet. Væsensmodsigelsens princip falder i følgende arter: 1) Principet forbyder en modsigelse mellem *sideordnet identiske* tankebestemmelser, saaledes mellem *tænkningens indre bestemmelser* indbyrdes og specielt mellem *subjektet* og *objektet* som parallelt sammenhørende tankemomenter. Herunder hører delvis det metafysiske forhold mellem *væsenet* og dettes *egenskaber:* »musen« kan ikke tænkes »uendelig stor«; egenskaberne tænkes jo hos Spinoza dels som et sideordnet udtryk for væsenet, dels som virkninger (følger) af dette. Modsigelsesprincipet er her den negative form af identitetsprincipet C 2. 2) Principet forbyder en modsigelse mellem *over- og underordnet begreb*, *mellem grund og følge*, *mellem aarsag og virkning;* det er for saa vidt det negative udtryk for identiteten C 3, hævder som denne væsenskausaliteten. Under denne form af principet kan *dels* indbefattes det under 1 nævnte forhold mellem væsen og egenskaber, naar dette fattes som et grundsforhold, altsaa forholdet mellem et *realt begreb* og dettes *reale indhold*, *dels* forholdet mellem det *reale begreb og dettes reale disjunktionsled*, d. e. mellem begrebet og dets *omfang*. Da den evige eksistens følger af væsenet, selv er væsenet, forsaavidt dette, den overordnede realitet, bliver bestaaende i sin overgang til konsekvenserne, d. e. til de underordnede realiteter, og saaledes indgaar i et blivende forhold

til disse, vil forholdet mellem *Guds væsen* og *Guds eksistens* maatte henregnes under nærværende form af væsensmodsigelsens princip, hvilket altsaa for saa vidt kommer til at indeslutte i sig eksistensmodsigelsens princip a 2 (§ 184). I videre betydning maa ogsaa de andre i de foregaaende §§ behandlede former af principet henføres under væsensmodsigelsens princip: 3) Formen b (cfr. forr. §); thi idet *endeligheden* forlanges ført tilbage til *væsenet*, er dermed tillige hævdet, at hin er en følge af dette, at dette er det overgribende, at det endeliges bevægelse til væsenet er en konsekvens af dettes evige væren, og at altsaa principet for væsensmodsigelsen er den dybere grund til hin form af principet. Heri ligger, at de endelige, uvæsentlige, prædikater, der kan tillægges en ting, maa være gjennemtrængte af væsenets grundbeskaffenhed, at ethvert endeligt prædikat — t. eks. rødhaarethed —, der tillægges et menneske, maa bære menneskets væsenskarakter. Derfor anbefaler Spinoza som middel mod eksistensopdigtelser at sammenligne eksistensen med væsenet (cfr. kap. 5). 4) Noget lignende maa gjælde om den i det endeløse gaaende *endelige kausalitets* princip (a 3 i § 184); da endeligheden er en afledet form af det uendelige væsen, nødes man til at sætte ogsaa den endelige kausalsammenhæng som en modifikation af den uendelige, det endelige modsigelsesprincip som en modifikation af det uendelige, d. e. af væsensmodsigelsens. Enhver modsigelse mellem endelig aarsag og endelig virkning viser hen til en væsensmodsigelse; hin er altid forbunden med denne. I denne sammenhæng hører »opdigtelser med hensyn til baade væsen og eksistens« hjemme, hvorpaa Spinoza (De int. em. tr. pag. 20) som eksempel nævner den antagelse, at menneskerne forvandles til dyr. 5) Med nr. 2—4 er ogsaa *kimærens princip* (a 1 i § 184) ført ind under vort nærværende princip; thi, idet væsenet er sat som prius baade for den evige og for den endelige eksistens, altsaa som absolut prius, ligger deri tillige, at, hvor der intet væsen findes, kan der heller ikke blive tale om nogen eksistens. — Væsensmodsigelsens princip *udelukker* altsaa i alle sine former inden væsenet en *kontrær modsætning* samtidig med, at det indirekte *sætter* en anden

dets repræsentanter blandt dommene bliver de apriorisk-synthetiske (synthetisk-analytiske). — Naar samtlige før nævnte former af modsigelsesprincipet (a 1 — 3 og b) har vist sig som momenter i væsensmodsigelsens princip, er dette i overensstemmelse med den spinoziske dialektiks karakter, hvilken lader det høiere begreb i sig indeslutte de lavere. At det sidstnævnte modsigelsesprincip er høiere end de før nævnte, er en følge af, at det evige væsen er det absolute prius; denne prioritet er begrundet i, at kun væsenet kan komme til udtryk i definitionen, tænkningens og erkjendelsens adækvate udtryksform. Den alt beherskende karakter af den tredie form af modsigelsesprincipet er saaledes en nødvendig konsekvens af spinozismens *logiske* karakter. Da ethvert væsen som sin sidste grund viser tilbage til det absolute væsen, til substansen eller Gud, har væsensmodsigelsens og dermed overhovedet modsigelsens princip sin sidste metafysiske grund i *substansen*. Denne har vi da ogsaa paa sit sted fundet som den høieste identitet af modsætninger; i den er de sande modsætninger satte og forsonede, de falske identiteter, modsigelserne, udelukkede; substansen er saaledes det aktuelt bestaaende identitets- og modsigelsesprincip.

187. Vi betragter altsaa modsigelsesprincipet som den *negative form for identitetsprincipet* i dettes forskjellige faser. Man sammenligne disse (§ 183) med de forskjellige trin i modsigelsesprincipet (§§ 184—186), og man vil finde, at de dækker hinanden. (A og a 4; B og a 3, c 4; C 1 og b, c 3; C 2 og c 1; C 3 og a 1, a 2, c 2, c 5). Herved kommer principet til at udelukke ikke alene alle domme, hvis subjekt og prædikat er kontradiktorisk modsatte — denne kontradiktoriske modsætning har vi fundet tilbagetrædende saavelsom den absolute identitet —, men først og fremst rækker af domme, hvis subjekt og prædikat er kontrært modsatte, samtidig med, at principet indirekte stadfæster de ved identitetsprincipet satte kontrære modsætninger. Modsigelsesprincipet i Spinozas opfattelse kan saaledes maaske formuleres paa følgende eller en lignende maade: Enhver dom, mellem hvis subjekt og prædikat der bestaar en anden modsætning end den, der (som

coincidentia oppositorum) forsones i den logiske identitet, er usand. Den metafysiske formuleren af principet giver sig herefter af sig selv. Da principium identitatis i spinozismen udtrykker naturens nødvendige sammenhæng og i sig indeslutter alle sande apriorisk-synthetiske domme, faar ogsaa principium contradictionis en positiv og det den høieste positive betydning, som det øverste sandhedskriterium. Dette viser sig især ved, at grundsprincipet underordnes under dette princip. Hele tænkningens og objektivitetens verden er underkastet modsigelsesprincipet; naar vi tror at finde en modsigelse i naturen, beror dette paa manglende kundskab; hvis vi kjendte naturen bedre, vilde modsigelsen sees, heder det i cog. met. I cap. 3. Dette altomfattende princip staar for vor filosof som ubevisligt og selvindlysende; han hævder det stedse uden nogensinde at deducere dets betydning, uden at formulere det, ja endog uden at nævne det som »modsigelsesprincipet«.

188. Spinozas eiendommelige opfattelse af modsigelsesprincipet vil træde bedre frem i lyset ved at sammenstilles med nogle andre opfattelser af principet: med den nu saa almindelige *kantiske*, med den *herbartske* og med den *hegelske*. For *Kant* er modsigelsessætningen »det almindelige og fuldkommen tilstrækkelige princip for al *analytisk* erkjendelse;« den analytiske dom, der kun er af en formal natur, viser sig som sand ved sin modsigelsesfrihed; derimod er ved den synthetiske, d. e. den reale, dom, i hvilken prædikatet fører ud over subjektets begreb, modsigelsessætningen hos Kant kun i negativ henseende afgjørende, idet dommens virkelige — ikke dens blot mulige — sandhed beror paa erfaring eller, ved de apriorisk-synthetiske domme, paa erfaringens mulighed. Principet, der altsaa hos Kant kun gjælder den *kontradiktoriske* modsætning, er hos ham det høieste princip for tænkningen som saadan, men ikke for den virkelige erkjendelse, der hviler i de synthetiske domme; den kritiske filosof holder tænkningen som saadan for at være udygtig til at gribe realiteten. Helt anderledes Spinoza: For ham afspeiler tænkningen som saadan netop tilværelsens væsen; for ham er det analytiske og det synthetiske kun to forskjel-

lige sider ved den ene og samme tænkning, idet tænkningen ikke alene er reflekterende, men ogsaa skuende og i den sidstnævnte egenskab opdager tingenes syntheser — medens en skuende tænkning for Kant kun er et tankeproblem —; saaledes bliver det høieste logiske kriterium, modsigelsesprincipet, for Spinoza tillige det høieste reale eller erkjendelses-kriterium, med altomfattende positiv betydning. — *Herbart* indskrænker vistnok med Kant principets real-værdi til en blot negativ, men udstrækker det paa den anden side til at udelukke *enhver modsætning*, ogsaa enhver kontrær, inden tingen; som en følge heraf betragter han det som forbudt ved modsigelsesprincipet at antage, at en ting har flere eller skiftende egenskaber, og drager heraf den slutning, at det reale er at fatte som en samling af realt uafhængige enkle kvaliteter. Saa lidt som Kant godkjender nemlig Herbart nogen intuitiv viden, der for Spinoza forener det forskjelligartede og gjør, at for denne filosof »intet er klarere i naturen« end, at ethvert væsen maa fattes under flere attributer. Med den forskjellige bestemmelse af modsigelsesprincipet hænger saaledes sammen den »träaktighet«, som man oftere har fundet i den herbartske filosofi, saavelsom det liv, der i den spinoziske hidrører fra enhedens opløsning i modsætninger og disses tilbagegang til enheden. — *Hegel* hævder, at enhver modsætning, d. e. enhver forskjellighed paa samme punkt (som + 9 og ÷ 9), i sin dybeste grund er en modsætning inden væsenet, d. e. en modsigelse. Skjønt enig med Herbart i at udstrække modsigelsen til enhver art væsensmodsætning, drager Hegel af denne tanke den modsatte slutning, nemlig at modsigelsen hører med til tingenes væsen, og at modsigelsesprincipet ikke nægter modsigelsens realitet, men kun dens *forbliven som modsigelse*, idet modsigelsen under udviklingen forsones ved, at væsenet viser sig som grund, som grund til modsigelsen og til dens løsning. Herved nedstødes kontradiktionsprincipet fra sin høide som det øverste princip og underordnes principet om grunden, som det abstrakte begreb underordnes det konkrete. Anderledes Spinoza: Denne indrømmer vistnok en modsætning inden væsenet; men denne modsætning har for ham realitet

kun, forsaavidt den er forsonet i enheden, ikke forsaavidt den er uforsonet, d. e. ikke som modsigelse; ved kontradiktionsprincipet reduceres enhver uforsonet modsætning til en blot og bar indbildning; principet indeholder efter Spinozas tankegang selv regelen for, hvilke modsætninger der skal antages indesluttede i enheden, og hvilke der er uforsonede og urimelige, d. e. modsigelser; det er selv et konkret princip, hvorunder grundsprincipet sorterer som et specialtilfælde. Den hegelske afvigelse fra spinozismen er dog paa nærværende punkt ikke saa stor, som det ved første betragtning synes. Dette vil især vise sig, naar vi overveier Spinozas opfattelse af de foranderlige tings forhold til modsigelsesprincipet — det punkt, hvor Hegel i eminent forstand finder den reale modsigelse.

189. I gjennemførelsen af modsigelsesprincipet lykkes det *ikke* Spinoza ganske at holde *modsigelsen borte* fra den reale verden. Vi har allerede i kap. 5 citeret et par steder af erkjendelsestraktaten (pag. 15 øv. og pag. 17 nota 3), hvilke peger i denne retning, idet det ene anfører de menneskelige tings foranderlighed som en grund til den umethodiske undersøgelse af naturen, altsaa til opdigtelsen, det andet forudsætter, at der gives en art sandheder, hvilke er bekræftende, men kan blive benægtende. Den delvise realitet af modsigelsen, der især ligger udtrykt i det sidstnævnte sted, synes at følge af endelighedens karakter overhovedet i spinozismen; foranderlighed er jo en bestemt side af de endelige ting. Som vi foran har vist, bliver vistnok de endelige ting bestemte som Guds modifikationer; men de lader sig ikke deducere af Guds evige væsen, er altsaa for saa vidt tilfældige, udenfor Guds attributer; endeligheden — kvantitativiteten med begrænsning i sted og tid, med den endelige kausalitet og den hermed sammenhængende »liden« — staar i virkeligheden i en uforsonet modsætning til uendeligheden og dermed tillige til tænkningen; den udgjør en art real selvmodsigelse. Dette viser sig maaske bedst ved de endelige tings staaen i den mekaniske kausalsammenhæng: Enhver endelig ting paavirkes af mange andre, hvorved der opkommer mange forskjelligartede bevæ-

gelser i den; af disse bevægelser kan flere staa i strid med hinanden indbyrdes eller med den i tingens væsen liggende kraft; i begge tilfælde opkommer der en real modsigelse inden tingen. Denne modsigelse drager sig gjennem affektlæren, især i ethikens 3die og 4de bog, og danner en eiendommelig vanskelighed ved denne lære; de ved ydre indvirkninger opkomne affekter ligger i strid med hinanden saavelsom med menneskets sande væsen og med de for dette eiendommelige aktive affekter; sjælens aktuelle væsen ytrer sig som selvopholdelsesdrift (cfr. eth. III prop. 6 og 7), et udtryk for væsenets identitet i de endelige, foranderlige, bestemmelsers mangfoldighed (cfr. § 183 B); men, da væsenet er forhaanden saavel i de passive som i de aktive tilstande, saa at ogsaa de første er momenter i tingens aktuelle væsen, gaar selvopholdelsesdriften ud paa at bevare ikke alene de aktive affekter, de klare idéer, men ogsaa de passive affekter, de forvirrede idéer (cfr. eth. III prop. 9), hvorved der er lagt en modsigelse ind i tingenes selvopholdelsesdrift, i viljen, lysten eller begjæringen (ib. schol.). Nu heder det vistnok, at modsatte ting ikke kan være i samme subjekt (eth. III prop. 4 og 5), og at, »hvis der i samme subjekt opvækkes to modsatte handlinger, maa der nødvendigvis ske en forandring enten i begge eller i den ene alene, indtil de ophører at være modsatte« (eth. V ax. 1); paa dette princip grunder det sig, at de aktive affekter som de stærkeste kan formaa at omdanne de lavere til aktive, d. e. tilintetgjøre dem som passive. Herved er modsigelsen sat som en forsvindende og modsigelsesprincipet tilkjendt seieren over modsigelsen. Men den forsvindende modsigelse er ogsaa en realitet, al den stund tiden, forandringens form, er en realitet, og endelighedens verden bliver saaledes ikke fuldkommen fri for modsigelsen; ja, det siges endog om mennesket, at det er umuligt, at det kan ophøre at være en del af naturen og at følge dens almindelige orden, at det derfor er nødvendigt, at menneskets handlekraft enten forøges eller formindskes (eth. IV app. cap. 7), hvori ligger, at modsigelsernes sætten og forsvinden i naturen er endeløs. Spinozismen minder paa nærværende punkt om *Platos* opfattelse af de endelige ting som

udelukkede fra modsigelsesprincipet og om *Hegels* før berørte theori, hvilken tør have sit udgangspunkt i den spinoziske. — Den opfattelse, at endeligheden delvis er udelukket fra modsigelsesprincipet, er dog mere en nærliggende *konsekvens* af Spinozas theori end denne selv, en konsekvens, der vistnok tangeres af filosofen selv, men som han neppe har været sig fuldt bevidst. I modsat fald vilde han neppe i vort foran behandlede sted af erkjendelsestraktaten (pag. 17) hævdet principet som det høieste ogsaa for endelighedens verden, idet han ogsaa inden dette omraade overordner det grundsprincipet. Ligesom Spinoza tænker sig en dobbelt form af det sidstnævnte princip, en for de evige, en anden for de endelige ting, saaledes maa han ogsaa have tænkt sig en lignende dobbelt form af hint høiere princip, forsonet i enheden. I virkeligheden falder jo den eksistens, som modsigelsesprincipets første form (a, § 184) gjælder, dels under evigheden, dels under endeligheden; dets tredie form (c, § 186), der gjælder væsenet, vedrører de evige ting; man kan saaledes hos Spinoza opstille et modsigelsesprincip for endeligheden, et andet for evigheden og et tredie (b, § 185), der fører hint tilbage til dette. Ligesom han sætter begge grundsrækker som ét i Gud, den endelige som en indskrænkning af den evige, og altsaa forener begge grundsprinciper i et eneste guddommeligt grundsprincip, en enhed, der for os kun i nogen grad vil være tilgjængelig gjennem intuition, saaledes maa vi ogsaa antage, at hans modsigelsesprinciper i Gud udgjør kun ét princip, en enhed, der af os delvis kan fattes gjennem intuitiv tænken. Vi har seet, at han sætter hele det endeliges endeløse række som oprunden af Guds evige væsen, at endeligheden for ham vistnok delvis repræsenterer det ulogiske, men at selve dette ulogiske er en konsekvens, altsaa en lavere form, af det logiske, og at det derfor under Guds synspunkt kun er graduelt forskjelligt fra dette. Modsigelsesprinciperne maa »under evighedens synspunkt« falde sammen til ét princip i forskjellige grader; derfor har vi ogsaa paa sit sted (§ 186) subsumeret de første former af principet under væsensmodsigelsens; Spinoza har vistnok tænkt modsigelsesprincipet i ental. I konsekvens hermed

maa vi ogsaa fatte hans identitetsprincip som en identitet af et evigt og et endeligt identitetsprincip.

190. Ved, at modsigelsesprincipet[1]) hævdes som det øverste logiske og reale princip, er den spinoziske erkjendelsestheori ført tilbage til dens *sandhedskriterium:* tankens indre konsekvens (cfr. § 50). Det høiere udtryk for konsekvensen eller følgerigtigheden er nemlig identiteten, tankernes nødvendige væren i hinanden, eller i negativ form: modsigelsesfriheden. Det høieste logiske princip er den fuldkomne form for sandhedens kriterium, hvad jo er det tilspidsede udtryk for, at tanken er sit eget kriterium, sandheden sit eget kjendemærke (veritas index sui). — Det eiendommelige ved Spinozas opfatning af modsigelsens princip er især den intuitive karakter, der hos ham tilkommer dette i en dobbelt henseende: 1) Sammenhængen mellem principets forskjellige former, nærmest mellem den evige og den endelige form, kan kun fattes gjennem intuition, 2) ligesaa principets individualisering paa de enkelte tilfælde; at følgen i sin almindelighed maa stemme med grunden o. s. v., ligger i det formulerede modsigelsesprincip; men hvilken følge der svarer til den bestemte grund o. s. v., maa findes ved intuition. Først ved denne høieste erkjendelsesform bliver altsaa principet aktuelt hos Spinoza; det udtalte og formulerede princip kan derfor kun have betydning af et refleksionsudtryk for den uendelige mængde af individuelle identiteter og modsigelsesfriheder i deres indre systematik; d. e. vort almindelig saakaldte modsigelsesprincip er abstrakt og utilstrækkeligt til realt sandhedskriterium; det maa først erstattes med de intuitivt fattede individuelle modsætningsidentiteters system for at kunne faa denne betydning. For at kunne bruge modsigelsesprincipet som realt sandhedskriterium maa altsaa filosofen fatte dette individuelt; d. e. enhver realitet har — egentlig talt — hos ham sit eget modsigelsesprincip; vi faar det interessante resultat, at Spinoza nødes til at forud-

[1]) Naar Spinoza foretrækker at tale om modsigelse fremfor om identitet, og han derfor i første række anvender ikke identitetens, men modsigelsens princip, er dette i overensstemmelse med den tids sprogbrug og tankegang, der lod det sidste princip fremtræde paa det førstes bekostning.

sætte en *uendelighed af individuelle modsigelsesprinciper.* Men disse uendelig mange principer maa rigtignok tænkes som et sammenhængende *system.* Her viser det sig i klar belysning, hvorledes spinozismen helt hviler i den *intuitive* viden. Idet dog filosofen selv bestemmer det høieste sandhedsprincip som modsigelsesprincip, maa han have tænkt sig den intuitive fatten af individualiteterne og af disses indre sammenhæng som et (underordnet) moment i selve hint logiske princip. Derfor har vi paa sit sted (§§ 49 og 50), hvor vi fandt et dobbelt sandhedskriterium i spinozismen: den individuelle forstaaelse og tænkningens konsekvens, betegnet det første kriterium som underordnet under det sidste, hvilket vi derfor opstillede som hans egentlige sandhedskriterium.

---

191. Vi vil tilslut forsøge i nogle faa hovedpunkter at sammenfatte de kritiske bemærkninger, som vi paa forskjellige punkter har ladet falde med hensyn til spinoziske lærdomme. I det øiemed kaster vi først et kort tilbageblik paa systemet i dets indre sammenhæng. Det spinoziske system er bygget paa den erkjendelsestheoretiske forudsætning, at sandheden bestaar i tænkningens afspeilen af en udenfor denne staaende objektivitet og som saadan er tilgjængelig for mennesker; spinozismen er en saa konsekvent gjennemførelse af hint erkjendelsesprincip, som dettes egen natur tillader. En kritik af Spinozas filosofi er saaledes tillige en kritik af hin dogmatiske, af flere filosofer og endnu mere af den populære tænkning saa yndede opfatning af erkjendelsens væsen. Hvis sandheden skal bestaa i, at tænkningen afbilder en udenfor den selv staaende objektivitet, da maa enhver indvirken fra objektet paa tænkningen tænkes bort; ellers vilde jo erkjendelsen maatte udtrykke et kausalforhold mellem, altsaa indeslutte bestemmelser af, to realiteter: subjektet og objektet og følgelig ikke kunne levere et klart speilbillede af objektiviteten som

saadan. Den adækvate erkjendelse kræver altsaa, at tænkningen i og med sin bestaaen som tænkning tillige afspeiler en af den selv helt uafhængig objektivitet (der hos Spinoza betegnes med navnet »udstrækningen«), hvoraf igjen følger, at kriteriet for sandheden maa ligge i tænkningens karakter af tænkning, d. e. i den logiske konsekvens (cfr. §§ 50, 52 o. a. s.). Som dommen maa forstaaes i kraft af, som et moment i, idéen, saaledes maa al eksistens fattes ved hjælp af et princip, den eksisterende, begrænsede tænkning ved hjælp af tænkningen som saadan, d. e. som et moment i den absolute eller guddommelige tænkning, den begrænsede »udstrækning« som et moment i den guddommelige udstrækning; tænkning og udstrækning maa tænkes i absolut form, og mellem disse absolute realiteter maa der sættes samme forhold som mellem erkjendelsens subjekt og objekt: begge maa tænkes som af hinanden uafhængige, med hinanden parallele, realiteter, begge som sideordnede udtryk for det ene guddommelige, paa sig selv beroende væsen, d. e. som attributer ved den absolute substans (§§ 53, 54 o. a. st.). Alt eksisterende, ogsaa den menneskelige sjæl og det menneskelige legeme, bliver altsaa at tænke som et moment, en modus, i et guddommeligt attribut; denne modus bliver som moment dels i enhed med attributet, dels forskjelligt derfra, dels uendelig, dels endelig modus. Som vor tænkning analytisk maa bevæge sig til det høiere begreb, som den maa føre sig selv tilbage til den absolute tænkning, saaledes maa ogsaa objektiviteten tænkes i en stadig analytisk bevægelse hen til det absolute, og, da denne tilbagegaaende bevægelse forudsætter en fremadskridende — thi det absolute maa tænkes som det første reale udgangspunkt —, bliver hele tilværelsen at tænke som en synthetisk-analytisk proces fra Gud til naturen og omvendt; disse to processer forenes til en høiere enhed i substansen som causa sui, ligesom i den menneskelige tænken den dobbelte proces er forsonet i et høiere, intuitivt, trin. Dobbeltprocessen i tilværelsen er et realt udtryk for den dobbelte abstrakte proces i den formelle bevidsthed, der i hin proces faar et konkret indhold, bliver en virkelig frem- og tilbagegang. — Naar vi nu anvender konsekvensens sandhedskri-

terium paa spinozismen selv, viser denne sig som usandhed væsentlig i følgende punkter:

A. *Inkonsekvens med hensyn til erkjendelsesmaaderne.*

a) Idet enhver tænkeakt samtidig med, at den som bevidst indeslutter en latent tankerække i sig, selv er et led i en logisk tankerække, tildeles tænkningen og dermed erkjendelsen en dobbelt natur, der faar sit udtryk i to adækvate erkjendelsesarter: en intuitiv, der fatter modsætningerne i indre enhed, og en reflekterende, logisk. Hine to berettigede erkjendelsesarter kommer ikke i et logisk forhold til hinanden, men bliver staaende udvortes parallele.

b) I endnu større strid kommer den ufuldkomne erkjendelsesart, imaginatio, ligeoverfor de berettigede, idet falskheden ikke lader sig logisk aflede af sandheden.

c) Med de to nysnævnte punkter hænger det sammen, at hverken den umiddelbare eller den videnskabelige erfaring kommer i fuld logisk enhed med deduktionen.

B. *Inkonsekvens i parallelismen mellem tænkning og objektivitet.*

a) Tænkningen viser sig at have et forsprang i realitet fremfor objektiviteten:

1) Enhver tænkeakt er nemlig ledsaget af bevidsthed, d. e. stedse sit eget objekt i en latent endeløs række, medens det tilsvarende objekt inden udstrækningen ikke er objekt for sig selv, men kun for tænkeakten.

Heraf følger 2) en prioritet af det guddommelige tænkningsattribut fremfor udstrækningsattributet, idet hint reflekterer baade sig selv og dette, dette derimod ikkun reflekterer hint.

3) De fra et individuelt realitetssynspunkt hidrørende ubekjendte attributer bringer tænkningen en ny overvægt, idet dette attribut herved faar et ligesaa stort omfang som alle de objektive attributer tilsammen.

b) Tænkningen kommer paa den anden side til at staa tilbage for objektiviteten:

1) Inden imaginatio findes der nemlig falske tænkeakter, der ikke naar den tilsvarende realitet (cfr. A b).

2) Uagtet tænkningen som guddommeligt attribut faar

en overvægt ved at være de andre attributers parallel (B a 3), bliver den menneskelige tænkning underlegen under objektiviteten netop paa grund af de uendelige attributer, idet disse jo efter sit »hvad« er for os utilgjængelige (Dinge an sich, kunde vi sige).

Hvis derimod tænkning og objektivitet stod i en absolut identitet til hinanden — hvad de ei gjør —, vilde vistnok tænkningen blive et absolut nøiagtigt billede af objektiviteten; men denne vilde dermed forsvinde som saadan, saasom attributer uden indre forskjel ei kunde adskilles (eth. I prop. 5).

C. *Saavel inden tænkningen som inden objektiviteten forbliver der en uforsonet modsætning eller ialfald en uklarhed* i følgende punkter:

a) Den individuelle eksistens er den stadige forudsætning hos Spinoza; men individualiteten bliver ikke afledet af sin almindelige grund; megetmere bliver sammenhængen mellem begge kun paastaaet. Eksistensen af modi bliver tydelig hævdet, men kun efter sin abstrakte mulighed deduceret ud fra substansen. Da individualiteten nærmest er gjenstand for intuitiv viden, almindeligheden derimod for reflekterende, kan denne vanskelighed føres tilbage til forholdet mellem 2den og 3die erkjendelsesart.

b) Den dobbelte grunds- (aarsags-)række, den endelige og den evige, kommer ikke til fuld forsoning. Denne dobbelte række hidrører jo fra modsætningen mellem den reale verdens kvantitativitet og mekanisme paa den ene side og tænkningens logiske natur paa den anden side. Uagtet Spinoza for at opretholde attributernes parallelisme sætter begge rækker inden begge (alle) attributer, opnaar han dog derved kun at lægge en uforsonet modsætning ind i hvert enkelt attribut.

c) Heri ligger tillige udtrykt endelighedens vanskelighed for Spinoza. Det er utvivlsomt, at endeligheden tillægges en, om end en svindende, realitet; men denne eksistens kan dog neppe nok efter sin abstrakte mulighed deduceres, kun paa den maade, at der siges, at det ulogiske maa følge af det logiske som en mulighed inden dette.

d) En uklarhed opkommer i begge attributer ved, at legemet eller legemets idé indskydes som mellemled mellem udstrækningens eller tænkningens totalitet paa den ene side og den enkelte udstrækning eller tanke paa den anden side.

Idet de foran nævnte modsætninger af refleksionen ikke forsones i sand identitet, vises vi for de forskjellige punkters vedkommende hen til en *intuitiv viden*. Dette det egentlig bevægende princip i den spinoziske tænken bliver dog meget tarveligt behandlet som erkjendelsesart, og den maade, hvorpaa modsætningerne i den skal forsones, bliver for de forskjellige tilfælde ikke angiven; denne indre skuen synes saaledes i Spinozas tænkning for en væsentlig del at være et skjult grundlag, en art skjæbne, hvorunder han ligger, en vistnok ophøiet, men efter sin form ufri magt.

192. For at komme til større overensstemmelse med sig selv og til større klarhed maa spinozismen *omdannes* og *udvikles*, først og fremst omdannes i følgende retning:

Da den dogmatiske opfattelse af sandheden som tænkningens overensstemmelse med en realitet har vist sig ikke at stemme med sandhedskriteriet: den indre konsekvens, maa hin opfattelse vige for kriteriet og sandheden bestemmes paa samme maade som dette.

Den enten overflødige eller med tænkningen modsigende udstrækning saavelsom al anden udenfor tænkningen værende realitet ophæves som saadan, saa at tænkningen sættes som sit eget objekt og absolut som Guds eneste attribut.

Fra dette punkt af vil den naturlige udvikling af systemet gaa i følgende retning: Den intuitive, principielle, viden bliver den absolute erkjendelsesart, hvori refleksionen (med erfaringen) danner et underordnet moment. Individualiteten vil under dette synspunkt blive videnskabens egentlige objekt.

Spinozismen, der selv er den høiere enhed af cartesisk rationalisme og jødisk-brunonisk alenheds-mystik, kommer efter det nu udviklede til større konsekvens i *leibnitzianismen*. Leibnitz, denne Spinozas første store efterfølger, omdanner bestemmelsen af erkjendelsen i den nysnævnte retning; han opfatter nemlig al realitet som forestilling og redu-

cerer dermed »udstrækningen« til en nedstemt tænkning; monadens erkjendelse bestaar ikke i tænkningens overensstemmelse med en ikke tænkende realitet, men i, at den ene individualitets tænkning afspeiler de andre individualiteters; erkjendelsen bliver saaledes ikke væsentlig forskjellig fra sandhedskriteriet: tænkningens indre konsekvens. Denne indre konsekvens beror hos Leibnitz, egentlig talt, paa en art intuition; al absolut erkjendelse er nemlig hos ham en fatten af »medfødte idéer«, altsaa en umiddelbar viden, der maa løbe ud paa en skuen, men iøvrigt behøver refleksion og erfaring for at blive aktuel; da den lavere tænkning i leibnitzianismen betragtes som en fordunkling af den høiere, bliver den relative erkjendelse her graduelt forskjellig fra den absolute, nøiere talt: et moment i denne. Individualiteten — i vor betydning af dette ord —, der i spinozismen var den sekundære, bliver her den eneste realitet; ethvert realt væsen er en monade, der afspeiler hele universet.

Vi har imidlertid i spinozismen fundet antydning til udvikling ogsaa i en anden retning: Erkjendelsens absolute karakter som en erkjendelse af væsenet opgives; den empirisk-reflekterende viden bliver erkjendelsen som saadan; som dennes indhold sættes den nødvendige og almindelige sammenhæng i en tænkningens fænomenalverden, der ikke lærer os selve væsenet at kjende. Denne udviklingsmulighed, som vi i anden række har fundet antydet hos Spinoza, er gjennem *Kant* bleven til virkelighed. Hos denne filosof er som hos Leibnitz al realitet forestilling, om end hos Kant ved siden af denne grundbetragtning en lære om en verden »udenfor« tænkningen gjør sig gjældende; erkjendelsen bestaar hos ham ikke i nogen intuitiv griben af væsenet, men i den empiriske forbindelse af forestillinger, hvilken er renset ved logiken og har sin almindelighed og nødvendighed fra aprioriske principer uden dog at kunne aabenbare andet end fænomenernes verden.

At udvikle og indbyrdes at forsone disse retninger, der principielt og sekundært er anviste af spinozismen (men hvis fortrin og mangler det ligger udenfor nærværende afhandlings opgave at fremhæve), og derigjennem at hæve spinozismen til

gjennemført indre konsekvens har været en hovedopgave i filosofien efter Kant — man tænke især paa *Fichte*, *Schelling*, *Hegel* og *Schleiermacher*, tildels ogsaa paa *Jacobi* og *Herbart* trods disses polemik mod Spinoza — og er endnu den dag idag en hovedopgave inden videnskaben. Denne spinozismens betydning for den efterfølgende filosofi er ikke af en væsentlig negativ natur; megetmere beholder hin, hvad forhaabentlig er fremgaaet af vor afhandling, trods sine vedhængende mangler fortjenesten af at have leveret et system af evigt gyldige positive bestemmelser angaaende tænkningens og det tænktes væsen.

Ogsaa i vor tids filosofi danner saaledes Spinoza — ved siden af Kant — et vigtigt ferment og det ikke alene i dens aprioriske retninger — specielt hos disciplene af de før nævnte mere eller mindre spinozistiske tænkere —, men ogsaa i de mere positive; i sidstnævnte henseende minder vi om den i empirisk henseende saa frugtbare monistiske lære, om *Noiré*, *Wundt*, *Höffding* o. a.. *Lotze*, der paa en eiendommelig maade har søgt at sammensmelte spekulation og empiri og vel maa betragtes som vor tids — de sidste decenniers — betydeligste systematiker, har naaet sit standpunkt hovedsagelig ved at omdanne herbartianismen i spinozistisk retning, idet han til grund for de herbartske reale væsener tænker en eneste substans. Ogsaa hos *Schuppe*, en af vor tids mest fremragende tænkere, tør der til trods for hans udgang fra Kant og for hans moderne methode lade sig eftervise ialfald væsentlige tilknytningspunkter til Spinoza. Maaske er det hovedsagelig inden vor tids deterministiske retninger, at man kan paavise indvirkninger fra spinozismen, men, som Lotzes nysanførte eksempel viser, ikke udelukkende inden disse.

Naar man til denne spinozismens indflydelse paa den efterfølgende filosofi lægger dens betydning for de specielle videnskaber, der paa mange punkter har stadfæstet dens lærdomme, saavelsom de resultater, Spinozas arbeide for religiøs, videnskabelig og politisk frihed har baaret for de følgende tider, naar man derhos betænker, at en række af naturbegeistrede digtere med *Goethe* i spidsen er blevne paavirkede af Spinoza i sin forstaaelse af naturens fornuftige lovmæssighed, vil man

ndse, hvorledes spinozismen har kunnet blive et væsentligt ferment i vor tids almindelige aandsliv, i hvilket sansen for friheden gaar haand i haand med respekten for tilværelsens lovmæssighed. Som et talende vidnesbyrd om anerkjendelsen af denne Spinozas store betydning staar den billedstøtte, som den civiliserede verden reiste filosofen i Haag paa 200aarsdagen efter hans død, den 21de februar 1877.

Dog bliver det først for den, der søger den dybere erkjendelse, som fører ud over den umiddelbare videns omraade, at Spinoza ret bliver den befrugtende lærer; som en saadan har hans største modstandere, Jacobi og Herbart, i sin tid anbefalet ham.

Visdommen udkaarer sig kun den beiler, der søger den af ren kjærlighed til den selv; derfor blev den udstødte jøde den lykkelige; thi Schleiermacher har isandhed ret i sin berømte apotheose, hvori vi ogsaa læser følgende ord, med hvilke vi vil afslutte vor afhandling:

»Ihn durchdrang der hohe Weltgeist, das Unendliche war sein Anfang und sein Ende, das Universum seine einzige und ewige Liebe.«

Rettelse og trykfeil.

I kapitel 5 og senere er der talt om et *reelt* og et *formelt* sandhedskriterium, af hvilke det første hyppig simpelthen bestemmes som »sandhedskriteriet«. Nøiagtigere vilde udtrykket »*realt* og *formalt* sandhedskriterium« været.

Paa side 177, linje 12, staar: *sammenhæng*, — skal være: sammen*ligning*.